مِنَ الجوهَر الى الوُجود

أو

مِن ديكارتْ الى سارتر

الدكتور

كمال يوسف الحاج

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة

منشورات عويدات

ص ب ٦٢٨ - بيروت لبنان

من الجوهر

الى الوجود

المكتبة الفلسفية ١


الناشر

صدر عن هذه الدار في سلسلة

« زدني علماً »

١ - ازمة الشرق الاوسط	ترجمة الراصد العربي
٢ - في القومية والانسانية	للدكتور كمال يوسف الحاج
٣ في القومية العربية	للاستاذ عبد اللطيف شرارة
٤ - تاريخ الادب الروسي	للاستاذة مارسيل اهرار
٥ - مصر الثورة	للاستاذ نسيب الاختيار
٦ - ايليا ابو ماضي	للاستاذ عيسى الناعوري
٧ - شعراء رمزيون ...	للاستاذ سعد صائب

من الجوهر
الى الوجود

الطبعة الاولى نيسان (ابريل) ١٩٥٨

كلمة لا بُدَّ منها

لا بد للقاريء من ان يتساءل عما حدانا على انشاء هذه **المكتبة الفلسفية**. سؤال وجيه، بعد ان اخذت بعض دور النشر تنسج على المنوال ذاته، ولكن في حدود الترجمة والعرض والتبسيط. اما الجواب فهو التالي:

نحن نؤمن بان كل حركة ضخمة، في المجتمع، تقوم اصلاً على نظرة شاملة في الله، والانسان، والطبيعة. تلك هي ركائز الفلسفة في روحها الخالصة. ما من عمل جبار، قام به فكر انساني، الا كان انبثاقاً من استحرار فلسفي. الفلسفة هي استملاك للمعطيات الاخيرة التي يقوم عليها كياننا.

في هذا الضوء يصبح كلُّ شيءٍ كبيرٍ فلسفةً بروحه. الادب الكبير فلسفة. الفن الكبير فلسفة. الاقتصاد الكبير فلسفة. السياسة الكبيرة فلسفة. القومية الكبيرة فلسفة. اجل، كل شيء كبير يلد من نظرة فلسفية كبيرة، في الحياة التي نعيشها. لذا نقول ان الامة العظيمة هي الامة التي تتفلسف... هي الامة التي تستشرف من علٍ قضايا

الوجود رمة .

من اجل هـذا اخذنا على عاتقنا الا نظل مترهلين فوق الشاطىء ، ننظر من بعيد فقـــط الى المنادي الاكبر ، في عرض الاوقيانوس المتلاطم . حيف على لبنان ان يجبن حيال عملاقيــة الماذا . ينبغي له ان يتعملق ، فيتمرجـل على الاقصى ، الذي يتحدى . لذا لا نريد ان نكتفي بالكتابة عن الفلاسفة ، او بترجمة آثارهم ، او بعرض عماراتهم السامقة.

لقد عقدنا النية على ان نعالج المعضلات الفلسفية بالالحاح العائـد الى مجالنا . من هنا رغبتنا في ان **نتفلسف** . تلك هي خطوتنا المستجدّة . ومن هنـا الشعور بالضرورة الى ان يشرف ، على هذا العمل ، فيلسوف لا استاذ فلسفة . ذلك لأن غايتنا هي ان نسهم في خلق حركة فلسفية ابداعية .

وقد لاحظت «منشورات عويدات» ان الدكتور كمال يوسف الحاج هو اللبناني الاول الذي بدأ ببناء فلسفي مستمد من واقع الوجود الانساني . لذا كان من حظها ان يقبل عمل الاشراف على هذه المكتبة الفلسفية . اننا نرحب بكل نتاج فلسفي مرموق يأتينا من لبنان والبلاد العربية الاخرى. نحن في مرحلة بناء . فلنبن اولاً بناءنا ، من الاساس الصحيح ، الذي هو الفلسفة .

مدير الدار

بين الجوهر والوجود

- ١ -

تاريخ الفلسفة كله يحوم ، اصلًا ، على معضلة الجوهر والوجود . تلك المعضلة هي ، بالحق، معضلة الفلسفة رمّةً . هي معضلة الفكر الانساني في غمره . هي المعضلة البكر ، اعني معضلة المعضلات . اجل ، انها معضلة الصماصيم الآدمية. ما كان عام — في ديمومة الناس — الاحيم على هذه المعضلة المتأزلة . حيم عليها فكراً ،وقولاً، وعملًا . لكأنني بها المعضلة التي ما جيء بمثلها ، مع الانسان ، ولن تجيء معضلة على غرارها . انها المعضلة — الام .

لنتفق على فحاويها . ماذا يُقصَد بالجوهر ؟ وماذا يُقصَد بالوجود ؟ من الافضل ان يكون الجواب هنا بضرب الامثلة . عندما الفظ كلمة « انسانية » الفظ مبدءاً مجردا عنكب في كل انسان فرد . الفظ ما ينضوي تحته

جميع الناس . الفظ فرشاً من المطلق يستريح فوقه كل واحد منا . وهو يتميز في انه لا هذا ، ولا ذاك ، ولا ذلك . هو كل الناس ، دون ان يكون احداً من النـــاس ، الذين نعرفهم . لذا بان جوهراً ، اي فكرة غير بادنة ، تقوم بذاتها قياماً غالباً ، لا يُعطَب . هذا القيام اللابادن ايجابي ، اي انه لا يتغير . انه ساكن . انه فوق الزمان المتحيِّن ، وفوق المكان المتحيِّز . انه لا يؤرَّخ . تلك هي الجوهرية ، القائلة باسبقية الجوهر ، وفوقيته ، بالنسبة للوجود .

ولكنني لا اعبّر بالضبط (اذ انطق كلمة انسانية) عن وجـــود يتصف بتعيينات خاصة ، كما لو قلت بطرس او بولس . هنا اشير الى كائن ينفرد باقنوميته . هنا اعلم ان الذي اخاطبه ، واتحدث معه ، واتكلم عنه ، هو انسان معيَّن . هو هـذا ، او ذاك ، او ذلك . هـذا الاقنوم لا ينضوي تحته الا انسان فرد . انه خاص . لذا بان وجوداً . بان واقعاً بادناً ، مسمناً ، اي موضوعاً من لحم ودم ، يقوم بذاته قياماً مغلوباً ، يتعرض للسلب والتغيير . انـه مريع العطب ، يتحول ، فيـولد ، ثم يموت . هذا الاقنوم الوجودي يدولبه الزمان والمكان . انه يتحيَّن في آن ، ويتحيَّز في اطار . انـه تاريخ . تلك هي الوجودية القائلة

باسبقية الوجود ، وفوقيته ، بالنسبة للجوهر .

لكل، من الجوهر والوجود، نهج . الاول استنتاجي، الثـاني استقرائي . الاول استنزال يهبط من فوق ، الثاني استعلاء يطلـع من تحت . الجوهر لا يعترف الا بالماهية ، وكل ماهية لاشخصية . الوجود لا يسلـّم الا بالفرد ، وكل فرد ذو سمت خاص . الجوهر عقـلي ، يعمّم ، فيفكـّر فيه . الوجود شعوري ، يخصّـص ، فيحَس بـه . ان عقلي للوردية (من كلمة وردة) هو عقل لماهية لاشخصية، اي للوردة من حيث هي.تلك«المنحيثهيـّة» جوهر لا وجود... اعني انها مطلق الورود ، كلها ، لا هذه الوردة فقط . وهي ُتعقل بالفكر لا بالحس . هي تجريد شامل . ولكنني ، اذ اشم الوردة ، لا اشم الوردية فيهـا ، بل اتنشق بالحس البادن عطر هـذه الوردة ، لا تلك ... بل اشعر بوجود معيّـن ، له حجم معيـّن ، ولون معيـّن ، ولمس معيـّن.

لِـنَنبْهتْ قليلًا ، لاننا اخطأنا في التسمية . لقد ميزنا بين الجوهر والوجود ، والاصح هو ان نميز بـين الجوهر وموجود مـا . ذلك لأن الفارق غير كائن بين الجوهر والوجود . الفرق الاكيد هو بين الجوهر والموجود ... اي بين الجوهر العام وموجود خـاص . اجل ان الوجود

جوهر ايضاً. الوجود قاسم مشترك فيما بين الاشياء الموجودة. الطاولة موجودة. الزهرة موجودة. الباشق موجود. الانسان موجود، جميع هذه المواجيد تتخاصر، كلها، في مراح وجود واحد، لا يتزمّن ولا يتمكّن... اقصد في وجود هو جوهر. لقد أفرغت تلك المواجيد، من سموتها المعيّنة، وانصهرت في قمقم واحـــد جامع. هـذا القمقم هو وجود متجوَهر. هو محصول المواجيد الخاصة. لا فرق بين الجوهر والوجود الا بالمبنى المكلمـِن. من وجه انه معنى، الوجود هو جوهر. وهكذا نتجاوز عالم الظواهر، والاشكال، والاعداد، لنبلـغ الوجود الذي لا وجود له في موجودٍ مُبَروَزٍ. وكل موجود، لا يبروزه مكان وزمان، هو موجود قد تجوهر. هو موجود حاش عديد المواجيـد. هو موجود اصبح وجوداً. هذا الوجود، كالجوهر، مملوء كله من ذاته. مقيم كله في ذاته. كامل، تام، لا ينقصه شيء. متجانس كيفما تجيئه. لا تبعيض بجزئـه، اي لا يمكن ان يكون بعضه اقل او اكثر من بعضه الآخر. لا يمكن ان يكون بعضه اضعف او اقوى من بعضه الآخر. لا يمكن ان يكون بعضه اجمل او اقبح من بعضه الآخر. مَثله كمَثل الدولاب المستدير. لا نتوء فيه ولا بعوج. لقـد اداره الفكر، آخذاً اياه من حروفه، فلانَ، وتسوّى، حتى لم

يعد فيه موجود يتحرك . لم يعد له ماض ولا مستقبل . انه الحاضر المسمَّر في حاضره. التميز ، اذن ، واجب اصلًا بين الجوهر والموجود ... اعني موجود ما ... كبين الانسانية وهذا الرجل الذي هو بطرس ، او تلك المرأة التي هي مريم . فاذا استعملنا كلمة الوجود ، عوضاً عن الموجود ، فانما ذلك على سبيل الحصر فقط .

بين هذين القطبين دارت معارك الفلسفة . ان تاريخ الفكر كله اقبال وادبار بينهما . وقد مثّل هذين القطبين، عند الاغريق ، معلمان من رؤوس البشرية ... هما هرقليطس وافلاطون . نادى الاول بالوجود . والوجود، كما نعرف ، مساحب ريح . انه تاريخ يسيل . بعضه يروح وبعضه يجيء . بعضه يشرق وبعضه يغرب . هو اسراع الى الموضع الذي يطلع منه . هو ارض زلق كمزالج الجليد . وقد اتخذ هرقليطس جري الماء كمثال اعلى له . ما ارخى انسياب الماء ! ومن هنا كون الوجود مائي القماشة . اما الجوهر الثابت ، الجامد ، فهو من بنات الواهمة . ومن رأى الجوهر ؟ من لمسه ؟ من سمعه ؟ اذا كانت الاشياء واحدة في ناموس العقل ، فهي كثيرة في نواميس الحس . الاشياء مواجيد . انها كبرك ماء تحت سماء الجوهر العام .

لنلاحف المواجيد اذن. ماذا تقول ؟ تقول المواجيد : انت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، لان مياها جديدة تجري من حولك دائماً . الجوهر استقرار ، والاستقرار موت. التغير وحده ابو الاشياء . كل ما في الوجود يتحول . لولا التحول ما استجدّت الكائنات. وكان هرقليطس يجلس قرب النهر ، ويتأمل جريه بين بداية ونهاية ، ويناجي كآبة الروح . جميع الاشياء العابرة تعيي ، فلا تشبع العين من النظر فيها ، ولا تمتلىء الاذن من الاصغاء اليها . جميعها تجري الى الفناء ، والفناء ليس بملآن .

اما افلاطون فقد ارجع كآبة الروح الى انها وجود... اي الى انها غريبة عن كل ما يحيط بها . كآبتها انها موجود يسيل . لقد هبطت من عالم الجوهر ، في احضان الطبيعة ، فشعرت بالعزلة . شعرت بالالم . والالم احساس فردي لا يشترك فيه اثنان . لذا ، عندما يتألم الانسان، يأوي وحده الى فراشه . ينعكف على ذاته . يتلبّد بعضه فوق بعض . يثقل كالرصاص . يتدلغن . يتصوّن . يتكلّس . من اجل هذا كانت غاية الفلسفة ان تقتلع شوكة الوجود من قاع روحنا . وذلك بان ينفش الانسان قطنه ... بان ينفض ريشه ... بان يتبخر ... بان يهفّ ، ويخفّ ، ويلطف ،

حتى يصبح طيراناً ، ينطلق من الوجود الخاص الى رحاب الجوهر الواسع . على الانسان ان ينفلش في العام ... ان ينقلب مطلقاً، تتلاشى به خصائص الفرد ، ليصير في المجموع الاكبر المغفل ... ليصير في الجوهر. الجوهر لا ُيعطَب . لا يمرض . لا يحزن . لا يسيل . لا يموت . انه البياض الناصع . لذا كان انشراحاً . وهل الالم الا احساس الذات بذاتها وجوداً خاصاً في هذا الكون ؟ تلك هي الوحشة . وذلك هو التنغص . ومن هنا كانت ضرورة الشبْح الى الجوهر . هذا الشبْح هو انجع دواء لداء الوجود . رحم الله ابن سينا القائل في النفس :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع .

وهكذا دار الفكر ، وما زال ، كالباب على ُنجرانه ، بين هرقليطس الوجودي وافلاطون الجوهري . كان امام واحد من اثنين . إما ان يترقلس ، وإما ان يتأفلط . إما ان يأخذ في سمْت القَدَم فيتأرّض ، وإما ان يأخذ في سمْت الرأس فيتسامى . وبذلك ُحفِرَ خندقٌ عنيدٌ بين الجوهر والوجود . لقد ُخط الفصل، والغي الوصل. اكثر .اصبح الوجود انهياراً بالنسبة للجوهر . اصبح انحداراً في الدركات السالبة ، كما جاء في قصيدة ابن سينا . هذه النظرة، في علاقة

الجوهر والوجود ، بعجت الحقيقة . دحرتها . امالتهـا الى ناحية واحدة . لكن الحقيقـة لا تقوم على الجـوهر دون الوجود . انها ذات جناحين متساويين ... جناح الجوهر وجناح الوجود .

نظرة في الكون عن كثب . ماذا يُعلِـن ؟ يُعلِـن أن الفصل غير وارد. الفصل قول باطل. كل ما في الكون يُعلِـن التعاون فيما بين الظواهر . وهل يقدر شيء من الاشياء ان يستبقي حياته الا بفضل نقيض يتراوَح بينهما؟ اليقظة والنوم. الليل والنهار . الارتواء والظمأ . الشبع والجوع . المسير والقعود . الموت والحياة . يعني ان المتناقضات تتعـاضد . كلٌ على حدة هو بنيان في سبيل بنيان ، او بنيان في سبيل هدم . وكل ، مرتبطاً بنقيضه ، يصبح بنياناً في سبيل بنيان اسمى . لا يعود ثمة سلب مغلوب وايجاب غالب . كل شيء ينقلب سلباً وايجاباً في آن واحد .

ان ما نحسبه فصلًا ، فيما بين الكائنات ، ليس بفصل . انه وصل جهل الانسان الحكمة من وروده . لذا يجب علينا ان لا نتذمر من وقوع الهدم ، لاننا كثيراً مـا نجهل طرق عمل الحكمة المتعالية . فلو استهجنت السماء انحطاط الارض ، مـا كانت السماءُ تلك التي هي . ولو استخفت الارض بحجم الحصاة ، ما كانت الارضُ تلك التي هي . لذا

كانت قبب السماء في وهاد الارض ، وكان قاع اليابسة في شاهقات المجرة . يعني ان كل ما نراه من تباين ، فيما بين الكائنات ، هو من طيش الواهمة . كل جزء بحاجة الى كل جزء . الغبار لازم للحصاة . والحصاة واجبة للارض . وبدون ارض لا سماء .

على ضوء هذا ، نقول بان الجوهر والوجود شيء واحد ، اساساً ، ولكن في هنيهتين متنوعتين . ذلك لأن الجوهر لا يقوم الا على كونه موجوداً . الجوهر لا يكون جوهراً غيرَ موجود . هو موجود ، لانه جوهر ، ولان الوجود صفة واجبة له . الجوهر الجوهر هو جوهر موجود . هو جوهر يُفكّر فيه بالذهن ، ويُعبّر عنه بالقول . اذن هو موجود ، ذهناً وقولاً ، على الاقل . من السخف ، والحالة ذه ، ان نتحدث عن جوهر لا ينوجد . هذا الجوهر ليس بجوهر . ان مجرد التحدث عنه يجعله موجوداً . فمهما بعدت الشقة بين الجوهر والوجود ، في الاشيـاء ، نظل عاجزين عن ان ننكر على الجوهر وجوده ، كجوهر ، على الاقل . قد لا ينوجد الجوهرُ الوجودَ الوجـودي َ (اي الشيئي) . يبقى انه ينوجد الوجودَ الجوهريَ . المهم انه موجود دائماً ، ولا يمكن ان يكون غير موجود . الجوهر غيرُ الموجـود لا يُعبّر عنه بالقول ، ولا يُفكّر فيه بالذهن . هو جـوهر

مستحيل . هو لاجوهر. علينا اذن ان نضع الوجـود ، في قلب الجوهر ،وان نقول الجوهرُ موجودٌ . لولا الوجـود ما كان الجوهر جوهراً .

وهل "فرِضت الحقيقة" ، يوماً، الا لانها جوهر ووجود؟ ان الذي يفرضها هو كونها جوهراً ... اي قيمة . ما حقّ شيءٌ الا لانه ذو قيمة . مثلًا على ذلك . حقٌ لي ان اطالب العدالة بانصافي ، لا لانني فلان بن فلان ، بل لانني ذو جوهر انساني . العدالة جوهر . لذا كانت قيمة «انسانية». وهكذا اضمحلت فرديتي، وذابت، في ما هو اعم واشمل.. اعني في الانسانية . لو كانت العدالة مرتبطة ، فقط، بكوني فلاناً بن فلان ، ما استطاع احد ان يفرضها على كل الناس . لا القوة . لا السلطة . لا الاضطهاد . لا الموت . مـا "فرِضت العدالة" ، الا لانها موجودة في كل الناس ، اي لانها فوق كل الناس. هي ليست وليدة اهوائي ، او اهواء سواي . على صعيد الفردية ، تخسر العدالة قيمتها . الفردية لا تقـيِّم . القيمة شيء مطلق . القيمة هي ما هي ، لانهـا تجاوزت ما انا ، من وجه انني فرد .

القلم ذو قيمة ، لانه يجسِّـم شيئاً اعم ، هو الكتابة . الكتابة هي التي تقـيِّم القلم ، لأن الكتابة جوهر بالنسبة

للقلم ، الذي هو وجود خاص . والكتابة ذات قيمة ، لانها تعود الى شيء اعم ، ، هو الانسان . الانسان هو الذي يقيّم الكتابة، لان الانسان جوهر بالنسبة للكتابة ، التي هي فعل من افعاله الخاصة . والانسان ذو قيمة ، لانه يجسّد شيئاً اعم ، هو الانسانية . الانسانية هي التي تقيّم الانسان، لأن الانسانية جوهر بالنسبة للانسان ، الذي هو وجود خاص . والانسانية ذات قيمة ، لانها تظهر شيئاً اعم ، هو الله . الله هو الذي يقيّم الانسانية ، لأن الله جوهر بالنسبة للانسانية ، التي هي فعل من افعاله الخاصة . الجوهر ، اذن ، هو الذي يعطي القيمة . الجوهر قيمة ، والقيمة جوهر . يعني ان الحقيقة لا تفرض الا على اساس كونها جوهراً .

ولكن الحقيقة تحقيق . حقّ الشيء معناه وجب الشيء. ولا وجوب الا في الوجود الخاص . الوجوب لزوم ، واللزوم هو في دائرة العمل . الوجوب لا يكون في رحاب الفكر . الفكر لا يجب في الفكر . الفكر يجب في العمل . الفضيلة ، لا تجب في عالم الجوهر ، اوالفكر. هي واجبة في عالم الوجود. لولا الوجود ما كان الوجوب.

الجوهر يقيّم ، ومتى قُيِّم الجوهر ، انتقل المقيّم جبراً الى التحقيق ، فوجب وجوده . لا حقيقة ، اذن ، متى غبشت عين من عينيها . هي واجبة الوجود بايعاز من الجوهر . يعني انها تتواطى في الواقعية بقدر ما تتعالى في المثالية .

الى هنا وكل شيء سليم . اين المشكلة اذن ؟ المشكلة هي في الحيّز الذي يتخذه وجود الجوهر . ايكون وجود الجوهر في عالم الجوهر ، فقط (اي في العالم الفوقي) ام في عالم الوجود ، فقط (اي في العالم التحتي) ؟ ايكون هناك فوق الغمام في كبد السماء ، ام هنا تحت الغمام على وجه الارض ؟ ان المشادة التي حصلت ، بين معظم الفلاسفة الجوهريين والوجوديين ، دارت في راينا حول هذا الجانب . ما استطاع احد ، ولا تجرأ ، ان ينكر على الجوهر وجوده . بقي ان اختلاف بعضهم عن بعض ، هو حول مكان وجود الجوهر . ايكون في مقلبنا الارضي ، ام في عالم المُثل ؟

اما الجوهريون فقد حطوا كثيراً من شأن الوجود هنا . هذا الوجود ، عندهم ، انحطاط بالنسبة للجوهر . هو شرك ، علقت فيه النفس ، فقُفصت . هو فساد ، وخطيئة ، وجيفة . لقد كانت النفس تنعم في الجنة . ثم خامرها الزغل ، فهبطت

من المحل الارفع ، وانضغطت في وادي الدموع . هي تراب في الوجود ، والى التراب تعود . اما خلاصها فبالتنقيح من الادران الوجـــودية . لذا كان الانتقال من الجوهر الى الوجود بمثابة الاندحار . بمثابة الانهيار . بمثابة التهافت. هو ابتعاد عن الكمال الالهي . هذه هي ، في خطوطها العريضة ، مواقف الجوهريين – على اختلاف انواعهم – من الوجود هنـا .

لنعد الى اعنف الجوهريات اطـــلاقاً ... الى الدين . ولنأخذ ابرز ناحية من الدين ، اعني سفر التكوين . مـاذا تقول فاتحة هذا السفر ؟ تقول فاتحته : في البـــدء خلق الله السموات والارض . لا يقول لنا سفر التكوين كيف كان الله قبل ان يخلق ، وما الذي حـداه على ان يخلق . لكنه يبدأ هكذا ، تواً ، فيقول في البـــدء خلق الله السموات والارض . ولا بد للعقل البشري من ان يتساءل عن اللماذا خلق الله السموات والارض . اما كان قادراً على ان لا يخلق ؟ ظاهراً ، بلى ، كان قادراً على ان لا يخلق . انه في البدء الذي لا بدء له. انه في اللابدء الذي هو بدء كل بداية. منه كل شيء ، واليه كل شيء ، وبغيره لم يكن شيء مما كان او هو كائن. لا نعرف له واجباً الا ٠ه . لذا كان اغـــرب

الاشياء ، واعجبها ، وادهشها . تلك هي الحرية المطلقة . اليس هذا ما يقوله العقل ذاته، ويبرمه ايضاً ؟ لماذا ،والحالة ذه ، خلق الله السموات والارض ، هو الجوهر الذي ما بعده جوهر ؟ الجواب ... لانه جوهر .

اجل لانه جوهر ... لانه جوهر الجواهر . والجوهر كامل. ومن صفات الكمال ان يكون موجوداً. والوجود يقتضي الخارج . الباطن لا يصلح وحده ليكوّن الوجود . الوجود وضْعٌ في الخارج. انبساط في الخارج . واذا حدث الوجود في الباطن ، فلأن الباطن قد تحوّل الى خارج . على الجوهـــر ان يكون موجوداً ، يعني ان يمتد في الخارج . كمال الجوهر ان يخرج من جوهره. لماذا ؟ لانه كامل ، اي لانه ُطفَاحَةٌ ، اي لانه مملوء من ذاته . الجوهر طفَحان ، والطفَحان يفيض من جوانبه . والله جوهر الجواهر . الله روح بسيط ، لا ُيرى ابداً ، ولا ُيمس ، ولا ُيدرك، لانه ملء الازل . هذا الكمال في جوهر الله دليـــل الى ان الله اسخى الجواهر بقاء ، واخصبها ديمومة ، واشدها ميلاً الى الوجود... يعني الى الاسترسال في كائنات . هي منه، وهي به ، واليه تعود . لذا فاض جوهرُه مواجيدَ، واستفاض ، فكانت السموات والارض. قال ليكن نور ، فكان النور ، وكان الظلام ضده. ثم تلاحقت معزوفة الخلق ، بين صباح ومساء ، في

ستة ايام ، فكان ما هو كائن . هكذا تم فيض الجوهر الالهي مواجيد متنوعة .

الذين يعتبرون الخليقة فساداً ، او قفصاً ، يصدّ النفس عن الاوج الفسيح – وبذلك يصمون الدنيا بالخراب البلقع الواجب على الانسان ان يحتقره – هؤلاء الناقمون على كون الجوهر قد انقلب وجوداً ، لا يعلمون ان مثاليتهم هي في عكس ما يقوله لنا سفر التكوين ذاته . الخطيئة لم تحصل بسبب انتقال الجوهر الى الوجود . لقد حصلت بسبب انتقالٍ من الوجود الصالح الى الوجود الطالح . الخطيئة انبثقت من الوجود ذاته ، لا من انتقال الجوهر الى الوجود . الدليل هو في كلام الله عينه . ماذا في سفر التكوين ؟ فيه ان الله ، بعد ان قال ليكن نور فكان نور ، نظر فرأى ان النور حسن . وبعد ان سمّى اليبس ارضاً ، ومجتمع المياه بحاراً ، نظر فرأى ان ذلك حسن . ثم اخرجت الارض نباتاً عشباً يبزر بزراً بحسب صنفه ، وشجراً يخرج ثمراً بزره فيه بحسب صنفه . ونظر الله فرأى ان ذلك حسن . وخلق ، في اليوم الرابع ، الحيتان العظام ، وكل داب من كل ذي نفس حية فاضت به المياه بحسب اصنافه ، وكل طائر ذي جناح بحسب اصنافه . ونظر الله فرأى ان ذلك حسن . وفي اليوم

الخامس ، صنع وحوش الارض بحسب اصنافها ، والبهائم بحسب اصنافها ، وكل دبابات الارض بحسب اصنافها. ونظر الله فرأى ان ذلك حسن .

لما تمت الخليقة ، وكان الله قد اقام جنة في عدن ، قال لنصنع الانسان . وهكذا جبل الانس الاول ، من تراب الارض ، ونفخ في انفه نسمة الحياة ، فكان آدم على صورته ومثاله . حينئذ طابت نفس الرب ، اذ رأى ذاته في شبيه له ، يـــداوله ويناجيه . وحنّ آدم الى مثيله ، فلم يرَ في الوجود ما يُرجِع آدمه . واذ كان لا يبدأ من ذاته ، ليخلق ما يريد ، فيكون خالقاً كالخالق ، ظل حنانه رغبة. وشعر الله بحزن آدم ، وبوحشته ، فبسط على جفنيه غبار نعاس ، حتى نام. حينئذ زاد على الخليقة حيث انتهت ، فكان الانس الثاني ، حياةً من حياة . ونظر الله فرأى ان كل ما صنعه هو حسن جداً. وراح الانسان[1] يتمتعان بنعمات الارض ، ورحموت السماء . نستنتج من هذا ان الخليقة ، في نسختها الاولى ، لم تكن انحداراً من صالح الى طالح . لم تكن هبوطاً ، او انهياراً ، بدليل ان الله كان ينظر اليها ، في كل مرحلة ، فيرى ان ذلك حسن . ولا عجب . فهو الكمال بذاته . والكمال لا يلد الا الكمال . الكمال لا يفيض الا

---

(١) مثنى انس

الكمال. مثله كمثل العدالة التي لا تتجسم الا في اناس عادلين.. والجمال الذي لا يتمظهر الا في كائنات جميلة. لقد انبثق الوجود من الجوهر الالهي طاهراً، بسيطاً، نقياً مــلء النقاء. كان جدّ قريباً من فوارة الخالق.

لم يحصل التهافت، الا بعد ان كان الوجود... وكان مغسولاً، بادىء بدء. الوجود، هو الذي تهــافت، لا الجوهر. الجوهر فيض. والفيض كمال. والكمال لا ينحدر. لقد تكاملَ الجوهر بالوجود. وهذا لا يعني انه كان ناقصاً. بل يعني ان الوجود امتداد تلقائي للجوهر. من هنا (اي من الفيض) جاء الدافع الى خلق الكائنات.

لنتابع قصة الخليقة. نعلم كيف غرس الله، في وسط الجنة، شجرة الخير والشر. ذلك ليكون مانع، فكان المانع. وهكذا بدأت المأساة. قال: من جميع شجر الجنة تأكل، واما شجرة الخير والشر، فلا تأكل، لانك يوم تأكل من ثمرها، موتاً تموت. اما لماذا اراد الرب هذا المانع، فهكذا تربّب أمره، وهكذا صار. هنا برز ميل الانسان الى المعرفة. نعلم كيف جاء الشيطان حواء غاوياً. قال: ايقيناً لا يريد الله ان تأكلا من جميع شجر الجنة؟ هو عالم انكما في يوم تأكلان، تنفتح اعينكما، وتصيران مثله. الا تعرفين، يا مسك الحلاوة، ان فيك الهاً يتنفس على غرار

الله ؟ وانك قادرة على ان تطمعي بالمقصد الاخير ؟

راق هذا الكلام لحواء ، فمرّها ان تأكل . هنا بانت الشجرة طيبة للمذاق ، تغري العيون ، فجاش لعاب حواء ، وتفتحت مسامات شهيتها زد ان الشجرة منية للعقل . فرغبت حواء في ان تعرف الاوائل والاواخر. لقد ادرك الشيطان موضع الجرب ، عند حواء ، فامرّ اظافره عليه . اذ ذاك اخذت من ثمرةالشجرة المحرمة ، واكلت ، ثم اعطت آدم ليأكل ، فاكل . وكانت الخطيئة رابضة ، عند الباب ، فدخلت ، اذ انفتحت اعينهما ، وعلما انهما عريانان . حينئذ بدأ الوجود الفاسد .

رب قائل ان هذه الحكاية هي من بنات المخيلة . ونحن لا نصر على ان لا تكون هكذا، لأن القضية هنا قضية ايمان. ولا نريد في الوقت نفسه ان نقف عند حد الشكل. لنذهب الى الفحاوي البعيدة ، التي تتضمنها تلك الحكاية ، والتي تنسجم بالكلية مع ناموس العقل البشري ذاته .
ماذا يشرّع هذا العقل؟هذا العقل لا يقبل، في نهاية الامر، الا كائناً واحداً تنبثق منه جميع الكائنات الباقية. العقل موحّد بالطبع . مثَله كمثَل الايمان تماماً . كلاهما يُرجع كثرة الاشياء ، بالتدرج الصاعد، الى مصدر فرد لا الى مصدرين.

وليس عبثاً قيل بان نسبة الخالق من الموجودات هي كنسبة الواحد من العدد . فالواحد اصل العدد ، ومنشأه ، واوله، وآخره . اصل الاعداد كلها من الواحد ، ثم ينشأ العدد بتزايد الواحد . هذا من جهة العقل . اما الايمان فانه ينهج النهج ذاته . انه موحِّد هو ايضاً . ومن هنا القرابة جوهراً بين العقل والايمان . واحد العقل مجرد . واحد الايمان شخص . المهم انه واحد . لذا قيل بان الواحد هو من ادل الدلائل على وحدانية الله . هناك اذن واحد بالضرورة . هذا الواحد لا شيء قبله . لا شيء فوقه . لا شيء بعده .

نعرف ان هذا الواحد حياة . هو نمو . هو حركة . السؤال ، الذي يجب طرحه الآن ، هو كيف تتجه حركة الواحد؟ الى فوق ام الى تحت؟ الى الجوهر ام الى الوجود؟

قلنا بان لا فوق فوق الواحد . اذن على حركته ان تتجه الى تحت . والتحت هنا هو الوجود . وهكذا يفيض الواحد بالتزايد ، فتنشأ عنه الاثنان ، والثلاثة ، والاربعة، والخمسة ، والعشرة ، والمئة ، والالف . الواحد قابل للكثرة . انه يفيض كثرة .

كذلك الله فقد ابدع من نور وحدانيته العقل الفعال ، كما تنشأ الاثنان من الواحد بالتكرار . ثم ابدع النفس

الكلية من نور العقل ، كما تنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين . ثم ابدع الهيولى الاولى من حركة النفس، كما تنشأ الاربعة بزيادة الواحد على الثلاثة . ثم ابدع سائر الخلائق من الهيولى ، ورتبها ، بتوسط العقل والنفس ، كما تنشأ سائر الاعداد من الاربعة باضافة ما قبلها اليها. هذا ما اسماه فلاسفة العرب بنظرية الفيض . وهي لا تختلف جوهراً عن قصة الخليقة في سفر التكوين .

لنأخذ الماديين انفسهم . كيف يفسرون الكون ؟ الا يضعون المادة ، هم ايضاً ، كاساس واحد ينبثق منها بالتوالي جميع ما نراه من ظواهر الطبيعة ومظاهر النفس ؟ اليس في مثل هذا اقرار ان الاصل لا يمكن أن يكون غير واحد؟ وأن الواحد الحياتي حركة ؟ وأن حركته لا يمكن ان تكون الى الوراء ، اي الى ما قبل الواحد ، اذ لا قبل قبله ؟ اذ لا فوق فوقه ؟ لا بعد بعده ؟ حركة الواحد هي في اتجاه الى تحت ، اعني الى الكثرة . وهو الموقف ذاته ، الذي يقفه العالِم بارجاعه كل الاشياء الى الذرة. مَثل الذرة كمَثل الواحد . هي حركة بالضرورة . وحركتها لا تسير نحو ما هو ابسط منها ، اذ لا شيء ابسط من الذرة ، بل نحو التزايد والتكاثر ، لتعطي ما نسميه بالكون .

ان الذين يهوّنون من شأن الوجود لا يفقهون انهم يغالطون سير الحقيقة عينها . لا شك في ان الجوهر كائن ، كما ان الواحد كائن. اذ لا يقوم للمواجيد قائم الا بالجوهر. ذلك هو نفسه منطق العقل ، والايمان ، والعلم ، والفلسفة . يبقى ان الجوهر ، من جهة ثانية، لا يستطيع البقاء جوهراً، فحسب ، وانما هو مدفوع (من ضمن جوهريته ذاتها المستفيضة) الى ان يتكاثر، وبهذا يخرج عن كون جوهره، لينقلب وجوداً متزايداً . تلك هي المحبة . المحبة لا تقف جامدة. هي السير الى التزايد. ان حرارة الفيض الجوهري. هي التي جعلت الله ، المحب ، يخلق الكائنات جميعاً . فاذا كان ثمة من انحطاط ، فهو ليس انحطاط الجوهر الى الوجود ... بل انحطاط الوجود الصالح الى وجود طالح .

نصل الى الانسان. هنا تعكس الآية، على صعيد كياننا البشري، اذ يصبح الوجود متسللاً الى الجوهر. غاية الوجود، ههنا، ان يرمز الى جوهر . ان يحقق جوهراً . ان يتجوهر. كمال وجودنا ، وجلاله ، وجماله ، ان يشرئب الى جوهر . ان يكون لنا جوهر متعالٍ ، يغدو هدفاً اخيراً لحياتنا . الانسان ليس جوهراً لنفسه ، وفي حد نفسه ، ومن نفسه . فوقه فوق يجذبه ، فينتسب اليه المرء ، والا انعيت كل قيمة

من وجود الانسان . لذا كان عليه ان لا يعيش ليعيش . ان لا يكتفي بوجوده الساقع البليد . اذ له وجود آخر ، بهذا الوجود ، هو اداة في يد الجوهر المقيِّم . وكل جوهر مقيِّم هو غاية . وكل غاية سابقة تشير الى غاية لاحقة اسمى . وهكذا دواليك ، حتى ندرك غاية الغايات ، التي هي الله . فالحكمة العالية تريد وجودنا شبْحاً الى جوهر . تريد الانسان واعياً الى الاقصى الذي هو فوق. والوعي معرفة. والمعرفة جوهر . تريده ضارباً في الاعماق ، بل الاعاميق ، ليكشف كشفة واحدة عن الغايه التي تبهر . وكل غاية جوهر. من هنا كان ينبغي للانسان أن يعثر، في كل وجود شيىء ، على جوهر يستهوي الفؤاد . أن يقول عن مطلق شيء إنه بعض جوهر من فوق . أن يجد الاشياء دوماً في صلاة . وهكذا يبين الكون رمزاً . يبين آيات دالات ، وشواهد قائمات .

قلنا بان الجوهر ، عند الله ، متسلل الى الوجود . الوجود غايته . وليس في هذا ما يجب ان يثير العجب . فالله لا يحتاج الى جوهر فوق جوهره ، يكون محط انظاره الصاعدة نحوه ، لتَستكمل ذاته الالهية . لا فوق فوق فوقه . لا جوهر ارفع من جوهره . انه سماء ذاته . انه

الف ذاته ، وياؤها ، من حيث الجوهر . ومن يواجه ؟ومن يناجي ؟ ان مجرد التفكير في ان الجوهر الالهي رمز لجوهر فوقه يعني ابطال اوليته واسبقيته ، فلا يعود الاله الواحدَ الاحد . هذا التفكير يُوجهه لاله اسمى ، فتُلغى الوهيته ، ليصبح ككل المواجيد الباقية الظاهرة . لذا كان من صميم العقل ، ذاته ، ان يقف عند حد لا يمكن نقله الى خلف... عند حد لا حد بعده... عند حد ينبغي له ان يتجه الى تحت، اعني الى الوجود .ومن هنا كان الفيض. والفيض لا يكون الا الى تحت. لذا كان خلق الكائنات. اذن الوجود الوجودي، عند الله ، هو غاية وجوده الجوهري. هو مجاله الحيوي .

لا نريد ، بهذا الكلام ، ان نقيّد الجوهر الالهي . له ان ينوجد في الشكل الذي يبتغيه . وذلك عائد الى ان ارادته لا تعرف حداً . لقد سوغ الماهيات كما شاء . ووضع المبادىء كما شاء . وتصرف بالممكن واللاممكن كما شاء . ولاعب ميزان الحقائق كما شاء . ان الجوهر الالهي لا يخيِّم عليه جوهر من فوق . فقد انتقى هذا الشكل ، الذي نحن فيه ، وكان بامكانه ان ينتقي سواه . يبقى انه مدفوع بذاته نحو الوجود . الوجود صفة كاملة لجوهره ، لان الجوهر الكامل هو جوهر موجود. هو جوهر يتوق،

بموجب جوهريته عينها ، الى ان يصبح موجوداً . الجوهر الالهي مملوء من ذاته . هو كامل ، تام ، لا نقص فيـــه . لذا كان يفيض وجوداً . كان يميل حتما الى ان ينوجد الوجودَ الوجوديَ . لقد جاء وجوده الوجودي طبيعياً لوجوده الجوهري . اما ان يكون قد تمكن من ايجاد هذا العالم ، في الشكل الذي هو عليه ، او في شكل مغاير ، فانه موضوع يخرج الآن بتفاصيله عن نطاق بحثنا . المهم هو القول بان الوجود واجب وجود للجوهر الالهي . ومـــا ذلك الا لانه كامل ، وحر ، في الوقت ذاته .

اما عند الانسان فقد قلنا بان الآية معكوسة . هي معكوسة ، لأن مجـــاله الحيوي كائن في الجوهر ، لا في الوجود . وليس ههنا ما يجب ان يثير العجب . فالانسان لا يحتاج الى وجود تحت وجوده ، يكون محط انظـــاره ، يستكمل به ذاته الوجودية . لا تحت تحت تحته . لا وجود اوطى من جوده . انه ارض ذاته . انه الف ذاته ، وياؤها ، من جهة الوجود . اذن عليه ان يتجه الى فوق ، اعني الى الجوهر الذى يخلق له عالمَ قيم . وجوده استعلاء . هدفه الاخير ليس في ان ينوجد وجوداً وجودياً ، لانه موجود بالاساس على غرار الوجود الشيء ، ولكن هدفه هو في ان ينوجد

وجوداً جوهرياً ذا قيمة . هدفه الشبق الى فوق .

ولنا في الجمال الفني دليل الى ذلك . المادة ليست جميلة بحد ذاتها . هي ليست جميلة ، بادىء بدء ، لو لم يكن ثمة انسان يجمّل . وما الذي يثبت ان البحر جميل بمعزل عن الكائن البشري ؟ الجمال صفة . والصفة تقتضي واصفاً وموصوفاً . لا شك في ان الموصوف شيء . يبقى ان الواصف هو لا شيء . هو وجدان واع . هو انسان . لا نعني بهذا اننا مثاليون فحسب . لا مثالية بدون واقعية . لا جوهر بدون وجود . نريد التشديد ، فقط ، على وجوب المثالية للواقعية . لا واقعية بدون مثالية . لا وجود بدون جوهر . تلك المثالية هي من عنديات الانسان . الانسان هو الذي يمثلن الواقع . الواقع لا يمثلن ذاته . الواقع ضامر . شحيح . ساقع . المثلنة ترفعه الى فوق .

لنأخذ العين . ما هي العين ؟ العين شيء . ومن وجه انها شيء ، اي عين ، لا تقول شيئاً . لا ترمز الى شيء . لا تجوّد . لا تشعشع نيات . هي ما هي . هي لحم متاحم . هي كالخشبة الملقوحة ، هناك ، في الزاوية المهملة . لذا يشعر الانسان حيالها بازمة روحية ، لانها (من حيث كونها وجوداً شيئياً) لا تثير في لطيفتنا البشرية قضية من القضايا ،

التي تنخع الرأس ، وتفكفك خرازات الظهر . هذه العين الشاحمة قوف عن كثب ، لانها تمارس عينيّتها بدون ايعاز من وراء وجودنا المطبق . لقد ُحدّت في نطاقها البدني. ان عيناً كتلك هي عين بشعة. لا جمال فيها ،ولا بهاء، ولا سناء . هي عين لا يريد احد منا ان يكتفي بها . ولن يكتفي .

ثم يأتي الخيال المجوهِر ليرقى بها عن وجودها المادي .. اي ليعلو بها نحو الجوهر، الذي تتساقط منه المعاني. اذ ذاك تصبح رمزاً . تصبح نظرة ، والنظرة ذات رسالة . تصبح قضية . تصبح لغزاً ، ُيبرق نبأً ، ويشيع نورا . المدهش في العيون هو النظرات التي تعني . العيون ذاتها لا تعني . النظرات هي التي تعني . والنظرات خيال . النظرات هي التي تجذب . هي التي تتناوبها القوة والعذوبة. العيون لا تشعر ، ولا تفكر ،ولا تتمتع، ولا تترنم، ولا تعسكر فيها الاحقاد والحفائظ ،ولا تغزر في شعابها الاسرار. النظرات، الدافقة من العيون كتعاويذ ، هي التي تذكرك بصفاء السماء . هي التي يرقد فيها عمق اليموم . هي التي تريك مفاوز الصحراء وسرابها . هي التي تعرج بك في ملكوت اثيري كله بهاء . وهي التي تتمعّن وتتبصّر . وهي الرحيبة البطيئة او الضيقة السريعة . هي الملهبة المحرقة. هي التي تتكاثف عليها اغشية

الخمول . هي التي تتسع امام من تحب ، وتنكمش لدى من تكره. هي التي لا تفتأ سائلة « من انت ؟ » وكلما اجبتها زادت استفهاماً . وهي التي تقرر بلحظة « انت عبدي » . هي التي تصرخ « بي احتياج الى الالم ، اليس من الناس من يتقن تعذيبي ؟ » . وهي التي تقول « بي حاجة الى الاستبداد فاين ضحيتي ؟ » . هي التي تبتسم وتتوسل . هي التي يشخص فيها انجذاب الصلاة وانخطاف المصلي . وهي التي تظل مستطلعة خفاياك قائلة « الا تعرفني ؟ » . وهي التي يتعاقب في سيلانها كل نفي وكل اثبات . اجل ، قم الى مرآتك ، وانظر بالخيال في نظراتك، وتفرس في عمق اعماقها، تتبين الذات العليمة التي ترصد حركات الانام ، وتساير دورة الافلاك والازمنة . في نظراتك المتخيلة ترى كل مشهد ، وكل وجه ، وكل شيء . رحم الله ميّ الاديبة اللبنانية . لقد خلطت بين وجود العيون وجوهر النظرات .

الخيال ، اذن ، هو الذي يجوهر الوجود ، فتنور المادة ، وتشعشع . هو الذي يضع الجمال في الوجود ، فتزنبق الجمادات ، ويعبق اريجها . انه كالمضخّة ، التي ترش المعاني على الوجود السكيت ، فيتحرك ناطقاً . الوجود الشعشعاني هو وجود جوهره الخيال .

واكثر ما يبين عمل التجوهر (اعني جوهرة الوجود)

هو في الموت . الواقع ، ليس اخشع من جثة ميت . ليس ابعد من قربها . ولا افصح من صمتهــا . ولا اوضح من غموضها . يقول الميت بفمه المطبق ما لا تقوله الكتب جمعاء. لكأن العظات تعصف عصفاً من بين شفتيه الجامدتين. ما من احد وقف امام ميت الا ارتعدت فرائصه . عظمة الكون كله تظهر في الجثة . اين سطوة الجيوش منها . اين مــال الاغنياء منها . اين جاه الملوك منها . اين ملذات العالم باثره. جميعها تنهار ، حيال المعاني الصارخة ، التي تفوح من هــذا المسجى على الفراش . ومن هنا حرمة الموت . من يجرؤ على اهانة الميت ؟ على دوسه ؟ على المرور بجانبه دون الانحناء بخشوع ؟ على هتك عفاف صبية ، فارقت الحياة ؟

قد لا تجمع اذواق الناس على تقييم لوحة فنية ، او قطعة موسيقية ، او قصيدة غزلية ، او منظر طبيعي . ولكنها تجمع حتما على اجلال الموت ، الذي به يتجوهر الوجود . عظمة الميت انه لم يعد وجوداً فحسب . لقد ارتفع من نطاق الوجود الخاص الى نطاق الجوهر العام. اصبح كلٌّ واحد من الناس يرى مصيره في الميت . بَطَلَ الراحلُ ان يكون من لحم ودم ، فقط ، وان يكون فلاناً بن فلان . لقد انقلب

وجوده جوهراً ، اعني صار المعنى الاكبرَ ، الذي من اجله كنا . فالموت هو فن الحياة . هو الفن الذي تصغر حياله جميع الفنون . هو رائعة الحياة . هو تحفة الله بعد ان سقط آدم في الخطيئة . اذ به يعود الوجود جوهراً. لذا تساوت، بين يديه ، كل الشعوب .

نقول ، اذن ، بان عظمة الوجود الانساني هي في عمل التجوهر. الانسان مفطور على جوهرة المواجيد.. على اعطائها معنى من المعاني... على اعتبارها فحوى لشيء . قد يتفاوت عمل التجوهر بتفاوت الاشخاص . لكنه موضوع، جبلة ، في عنق الانسان . الحيوان لا يجوهر . لا يجمّل . لا يقبّح . لا يشبح . لا يشبق الى فوق . امـــا الانسان فقد رُكّز بصورة سيق فيها ، حتماً ، الى نقل الاشياء من الوجود المركب ، الغليظ ، البشع ، الى جوهر اوفى ، وادق ، وابهى . هذا الانتقال الصاعد ، من وجود قاس الى جوهر مخضوضر ، هو الذي يجعل الشيء المفرد ، المبتور ، رمزاً ، جامعاً، كاملًا ، منوراً . هو الذي يجعل الكلمـــة معنى ، والجملة قصة ، والقصة حياة . هو الذي يجعل الحجر السكيت سريع اللمحة . هو الذي يقيم رجفة في قلوبنا ، هي رجفة الاحساس بعظمة الجوهر . الانسان لا يعيش ليعيش . هذا

عمل حيواني صرف . الانسان يعيش ليتخيل . الخيال هو الفعـــل الاسمى ، في الكون ، الذي تتحول المواجيد به جواهر ... اي قيماً .

نستنتـــج من كل هـــذا ان الجوهر لا ينفصـــل عن الوجود . الوجود قاعـــدة او ركيزة ، والجوهر سقف او سطح . الوجود ارض ، الجوهر سماء . وبين الارض والسماء تبارق ، وتناد ، وتغامز ، ومدٌّ ايد للتصافح ، يجعل الارض واجبة الوجود لجوهر السماء .. ويجعل السماء واجبة الجوهر لوجود الارض . فالسماء شهية ما دامت مفتقرة الى بدن الارض تتجسد فيه . والارض مطلوبة ما دامت تحتاج الى نيّرة السماء. الحاجة الى الارض (او الركيزة) ظاهرة كل الظهور ، وذلك للعمل فيها . والحاجة الى السماء (او السقف) ظاهرة كذلك ، وهذا للتوجه نحوها . وهكذا تتعانق الاطراف .. الخاص والعام .. الحس والعقـل .. الجسد والروح .. الفرد والمجتمع .. القومية والانسانية .. المبنى والمعنى .. المثالية والواقعية . لا خندق بين الجوهر والوجود . الجوهر كائن في الوجود ، والوجود مسدد الى الجوهر .

تلك هي الحقيقة .. وجود وجوهر .هي واقع في مجاري

الزمان والمكان . اعني انها تاريخ . هذا وجودها . ولكنها واقع يجب ان يتعرفن . هي واقع عرفـــه عارف . ذلك العارف هو اما الله واما الانسان . المهم انها معرفة في كلتا الحالتين . هذا جوهرها . من الخطأ ، والحالة ذه ، حصرها في الجوهر وحده.. او في الوجود وحده. فمن جهةوجودها، انها واقع . ومن جهة جوهرها ، انها مثال . وقـــد رأينا كيف ان الجوهر مدفوع ، بموجب جوهريته ذاتها ، الى ان يكون موجوداً . وكيف ان الوجود مدعو ، بموجب وجوديته ذاتها ، الى ان يكون جوهراً . ان حركة جدلية محكمة تقوم ، فيما بينهما ، كي تجعل كلا منهما امتداداً للآخر. ومن هنا كانت واقعية الجوهر ومثالية الوجود . انهما جناحا الحقيقة .

ماذا يحدث عندما نفصل الجوهر عن الوجود ؟ يحدث ما يسمونه بالتعصب . التعصب هو ميل نحو جهة واحدة . وقد برز هذا التعصب ، اكثر ما برز ، فى النزعة الدينية عند الانسان . الجوهر هنا هو الله ، والله واحد . الوجود هنـا هو الجنس البشري ، والجنس البشري متنوع . ولا عجب،فالجوهر لا يمكن ان يكون غير واحد . يعني انه لا يقبل التكسير . وهي الصفة عينهـا التي تحدد الله . ان الله روح بسيط . ولا شيء يعبر عن البسيط الا الواحـــد

الاحد . الله اذن واحد احد، ويظل دائماً هو هو في عين عينه .

ولكن تلك الوحدة الالهية شاءت ، بحنين من فيضها ، ان تنتقل الى وجود ارضي ،فكانت الخليقة.هذا الانتقال ، يتخذ الواناً مختلفة ، بحسب الكائنات التي يقع عليها . مثله في ذلك كمثل العبارات المختلفة ، وهي ذات مفهوم واحد . تلك هي جدلية الوحدة الالهية والتنوع البشري . وكما ان للوحدة الالهية حقاً لا ينقض ، كذا للتنوع البشري حق لا ينقض . من الخطأ ان ننوع الوحدة الالهيه ، وان نوحد التنوع البشري . لهذا حقوق ولتلك حقوق . فان لم تكن لك وحدة السماء ، فدينك ليس من السماء . وان لم يكن لك تنوع الارض ، فدينك ليس للانسان .

لا اطلاق على الاطلاق . يعني ان الدين ، كالحقيقة ،ذو طرفين . طرف يتناول الجوهر ، اي الوحدة الالهية ، التي تبقى هي هي. وطرف يتناول الوجود ، اي التنوع البشري، الذي يتبدل . ولاشك في ان الانسانية تفقد الكثير من جمالها وجلالها ، لو جعلت الالوان المختلفة لوناً واحداً . ولا شك ايضاً في انها تخسر الكثير من روعتها ورهبتها ، لو لم تؤلف الكائناتُ المختلفةُ وحدةً باهرةً . هذا التزاوج بين وحدة السماء (او جوهرها) وتنوع الارض (او وجودها)

هو الوسط العادل . هو الحقيقة . فاذا تطرفنا نحو الجوهر او نحو الوجود ، نشوّه الوحدة الالهية والتنوع البشري . الوحدة الوحدة تحتاج الى التنوع ، والتنوع التنوع يحتاج الى الوحدة. من الغلط اذن ان نتصور ، من جهة الوجود، ديناً واحداً للجنس البشري . لاننا بذلك نُحِل الجوهر محل الوجود ... اي نلغي الوجود . وبذلك نُحِل النص محل الواقع .

وصلنا الآن الى نهاية المطاف... اعني الى الغاية الكبرى التي من اجلها كان هذا الكتاب، لنجمل ما نؤمن به . نقول ان الحقيقة كائنة . هـذا القول لا يمكن الشك فيه . ذلك لان الشك يستلزم شاكاً لا نشك فيه . هذا الشاك ، الذي يَشك ولا يُشك فيه ، هو الانسان . وكيان الانسان هو ذاته كيان الحقيقة ، اذ لا حقيقة بدون عارف . يبقى ان الكيان الانساني العارف يقوم عـلى عقل يُطلِق وحسّ يخصِّص . العقل جوهر والحس وجود . ركيزتا الحقيقة ، والحالة ذه ، هي الجوهر من جهة العقل ، والوجود من جهة الحس . الحقيقة جوهر لانها تقييم ، ولا قيمة الا من الجوهر . ولكن الوجود هو المعيار الوحيد ، الذي نستطيع به ان نعرف ما اذا كان الجوهر خطأ او صواباً. فاذا هو َنا خطر

الوجود ، رغبة منا في استعلاء الجوهر ، فقط ، تمثلنا الحقيقة كما نريد نحن . الوجود ، او الواقع ، دالول . الوجود بوْصَلَة . لولاه ما قدر الفكر ان يسير بثبات .

كنا قد اكدنا هذه الحقيقة بصدد مثالين معينين ... هما اللغة سنة ١٩٥٦[١]، والقومية سنة ١٩٥٧[٢]. قلنا عن المثل الاول بان الفكر ، وإن تذهَّن ، هو دائماً وابداً في مجامر طينية . والعلماء ، لم يعثروا بعد على فكر مغسول ، اي على فكر بدون لغة. لا كيان لهذا الفكر الا في اللسان.. في هذا اللسان ، او ذاك ، او ذلك . خطأ ، والحالة ذه ، ان نعتبر الفكر من الباطن ، واللغة من الظاهر . كل باطن هو ظاهر مكموش ، وكل ظاهر هو باطن مفلوش . تلك هي انطولوجية اللسان . ومن هنا المغالطات ، التي ارتكبت ، والتي قامت على جهل منا لواحدية هذين الاقنومين... الوجدان واللغة . لقد جرَّت تلك المغالطات الى انحرافات كثيرة في شتى جهات الفكر الفلسفي. وادت الى نتائج قومية،وتربوية،لا تتفق اطلاقاً مع ذات الانسان.

لقد آمنّا بان لا فرق بين فكَّر وعبَّر ... بين عَقل ونَطق . آمنا بان اللغة ابعد افعولات الانسان . اذ لا

١) راجع كتابنا «فلسفة اللغة» ـ بيروت سنة ١٩٥٦ .
٢) راجع كتابنا «في القومية والانسانية»-بيروت سنة ١٩٥٧.

مطلب للوجدان المتسامي ، بمعزل عن حركة اللسان . اذا انحطت الكلمات ، انحطت الذهنيات ، وتعطلت النيات في النفس . واذا انجلت الكلمات، انجلت الذهنيات، واستقامت النيات في النفس . تبين لنا ان شأن الوجدان في شأن اللغة . الوجدان ، عيناً ، لا يكون بدون لغة . واللغة ، اساساً، لا تكون بدون وجدان . ان القطع بينهما فناء محتوم للاثنين معاً . وتبين لنا ايضاً ان جوهر اللغة هو في وجود اللسان. معنى هذا ان اللغة جوهر عام لا يتسنى له الوجود الا في حيز خاص . وجود اللغة لا يكون تاماً الا في لسان واحد .

وهكذا كشفت لنا معضلة اللغة النقاب عن المثل الثاني... اعني عن القومية . لقد حدتنا ، بعد تجربة قاسية عنيفة ، على الايمان بواقع القومية . هنا ظهر لنا ان العام خواء . اذ لا وجود للجوهر الا في الوجود .. لا وجود للعام الا في الخاص . لهذا كان وجود العام في العام وهماً لا اساس له . من الباطل اذن ان نسعى خلف انسانية عامة لا تتجسد في قومية خاصة. لا انسانية الا في بدء من القومية .

لا شك في ان الانسانية هي غاية القومية . ان قومية لا انسانية فيها هي قومية لا قومية فيها . القومية القومية

انسانية في كل اتجاهاتها . ولكن لا غاية بدون واسطة . ان غاية لا واسطة لها هي ليست بغاية من هذا العالم. قد تكون من غير عالمنا . اما الغاية ، في دنيا الناس ، فهي بحاجة الى واسطة ، لتتحقق . والانسانية ، ككل جوهر - غاية ، بحاجة الى تحقيق، والا بقيت غير مجدية. وهل يتحقق جوهر الانسانية الا في وجود القومية ؟

اجل ، ان الانسان اخو الانسان ... بالقوة . الا ان القوة تتهافت ، اذا لم تنتقل الى حيز الفعل ، ولا فعل الا في الارض . القوة اللافاعلة ليست بقوة . القوة الحقة هي قوة فاعلة . هي قوة تميل ضرورة ، وبموجب قوّانيتها ، الى ان تصبح فعلاً من الافعال . كمالها في ان تتحقق . ولذا وجب على الجوهر الانساني ان يتحقق في وجود قومي . فالانسانية اللاقومية هي انسانية فاشلة ... هي انسانية عاجزة عن ان تنتشر، لأن الانتشار لا يكون الا في الارض، وبالارض، بغية الحصول على السماء . ان العمل القومي هو العمل الوحيد الذي يوصل الفرد الى قلب الانسانية .

ذلك ما قلناه بصدد اللغة اولاً ، والقومية ثانياً . وقد توصلنا هكذا ، بطريق غير مباشر ، الى القول بان الجوهر لا ينفصل عن الوجود . وها نحن اليوم نعالج رأساً معضلة

الجوهر والوجود . نعالجها، لا في تطبيقها على مثلين معينين، بل فيمبدئها ذاته. نعالجها فلسفياً، على ان الجوهر والوجود يشكلان وحدة ، لا تتجزأ . وبذلك نضع القاعدة الاساسية لفلسفة ، سنعود اليها ، في غير هذا الكتاب .

نكتفي اليوم بوضع المدماك الاول منها حسب تاريخ الفلسفة . ان الفلسفة الصحيحة ، عندنا ، اتباع بقدر ما هي ابداع .لهذا آثرنا الرجوع الى بعض العمارات الفلسفية الشاهقة ، لدى الفرنسيس ، لندعم عقيدتنا التي نؤمن بها . لنؤكد ان الجوهر كائن . انه المحض الاول ، او الجناح الاول ، للحقيقة . ولنؤكد ايضاً ان الوجود كائن . انه المحض الآخر ، او الجناح الآخر ، للحقيقة . عنينا بتلك العمارات ، العمارة الديكارتية (انا افكر اذن انا موجود) والعمارة البيرانية (انا اريد اذن انا موجود) والعمارة البرغسونية (انا ادوم اذن انا موجود) والعمارة السارترية (انا موجود اذن انا افكر) . انيّات اربع بدأت ضخمة في العمارة الديكارتية من وجود الجوهر الكائن فوق الوجود، وانتهت ضخمة في العمارة السارترية بجوهر الوجود الكائن تحت الجوهر . من الجوهر الى الوجود ... من المطلق في مجال العام الى النسبي في مجال الخاص ... من وجود الجوهر الكائن فوق الوجود ، الى جوهر الوجود

الكائن تحت الجوهر ... من عالم المثل الماورائيه الى عالم الوقائع الماامامية . هذا هو سير الفلسفة الفرنسية .

ولئن جاز لنا ان ننعت الفلسفة ، ههنا ، بالفرنسية ... نظراً لانتسابها ، على الاقل ، الى لغة ـ ام معينة (هي اللغة الفرنسية) ... فانــه لا يجوز لنا ان نبالغ في هذا النعت المخصّص . ان المخطط الذي رسمته الفلسفة لذاتها ـ عنـد الشعب الفرنسي ـ هو نفسه تقريباً مخططها عند باقي الشعوب. الوجدان الانساني ، في عــين عينه ، لا يختلف هنا عما هو هناك . انه القاسم المشترك بين جميع الامم . وجوداً ، لا بد للوجدان من ان يتبدل ، وقد يتعطل . جوهراً ، يظل هو هو ، في مجـاريه الاصيلة . والروح الفلسفيـة ، رغم انضباطها في اطر محدودة (كاللغة مثلًا) وتحولها بذلك الى فلسفات خاصة (كالفلسفة اليونانية ، والفلسفة الالمانيـة ، والفلسفة الفرنسية) فانها تتناول جوهر الوجدان العام الكائن في كل وجدان خاص . ذلك لانه لا قيمة للخاص بمعزل عن العام . ان العام هو الذي يقيّم .

غايتنا ، اذن ، في تأريخ هذه العمارات الفلسفية الاربع (عند الفرنسيس) ان نتجاوز التاريـخ . غايتنـا ليست المعلومات الكتبية ، ولا الارقام المضبوطة حسب وقائع

الماضي. نحن لا ندع حرفية الاتباع تستعبد حرفية الابداع. أن نستند الى الفلسفات، فلكي ندوّن ما هو فوق الفلسفات ... اعني الحقيقة الفلسفية الصافية. اجل، تلك هي غايتنا البعيدة. أن نرسم شرايين آدمية الوجدان البشري عامة. ويقيناً منا ان تلك الشرايين متقاربة، في ذات ذاتها، عند مطلق امة ومطلق فيلسوف. ولا اعني بذلك ان الوجدان جوهر عام، فقط، لا يقوم ضرورة على وجود خاص. اعتقادنا الراسخ ان الجوهر لا يعمُّ الا انطلاقاً من انضغاطه في وجود معين.

هذا ما يبرر تمسكنا باللغة الام، التي هي احد قواعد قوميتنا. لا ابداع، في الفلسفة عندنا، بمعزل عنها. اذن يجب تكريمها، وتقديسها، والتفلسف بها. وهذا ما يبرر ايضاً ايماننا بالقومية. ان المرء لا يعي جوهره الانساني الا في بدء من وجوده القومي. عليه اذن ان يبدأ من قومية واحدة، اي من وحدة قومية. لا سمو في الشعور الانساني الا بالغوص في الشعور القومي. لا انسانية فاعلة الا في قومية فاعلة. ان كل قيمة انسانية مطلقة تبدأ من عمل قومي خاص، ومن ثم تنفلش في المعمورة كلها. بكلام ثان، عندما يعيش المرء وجوداً قومياً خاصاً، اذ ذاك

يكون في صلب الجوهر العام . والجوهر الانساني العام ، حيثما ينشط ، يتجسد حتماً في وجود قومي خاص .

فاذا كنا ننحني ، على الفلسفة الفرنسية ، نؤرخ بحرية تكوكبها في هنيهات اربع ، فلانها احد الوجودات الفلسفية الخاصة ، التي تعيننا على ان ننطلق منها نحو الروح الفلسفية عامة . لذا سنختطف التاريخ ، اختطافاً ، عبر اندفاعنا في ممراته . اننا نرمي الى البهو الفسيح ... الى النظرة الشاملة الموحدة. وقد حان للبنان ان يكون له نظرة شاملة. حان له ان يتفلسف. ان لبنان، كغيره من شعوب الارض، لم يعد قادراً على الاكتفاء بنظرة جزئية في الوجود . لقد دفع ، هو ايضاً ، الى قلب المعركة الدائرة ... لقد دعي ، هو ايضاً ، الى مجابهة المبادىء العامة ، فالاعم ، فالنظرة الشاملة الموحدة في الكون . ولا عجب . ان الاحوال السياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، قضت على فكرة الاعتزال . الاعتزال وجود لا جوهر له . هو تقزيز في خاص الخاص . ولقد اخذ الجوهر العام يزاول فعله . لهذا صار الحياد مبدأ وهمياً . لا حياد ، بعد اليوم ، في عالم اذا اندلعت الحرب، فوق ارضه ، احرقت الاخضر واليابس . كلنا في قلب المعركة . لم يعد ثمة من هامش يستطيع الفرد ان يعيش عليه. وهذا معناه توحيد الاجزاء. وهو ذاته روح الفلسفة.

ولبنان مناخ ، بحكم روح عصرنا ، لأن يكون فيلسوفاً . . .
اقصد لأن يصبح ذا نظرة شاملة موحدة . ان مطلق عامل يتمكن من ان يسرد الحقائق جزءا جزءا ، ولكن هـذا السرد لا يوصل الى الحقيقة . النظرة الجزئية لا معنى لها . النظرة الشاملة هي التي تقيّـم . سرد الحقائق جزءاً جزءاً هو من باب الذاكرة . النظرة الشاملة في الكون هي من باب الارادة الفاعـلة . تلك هي الفلسفة التي كانت ، وستظل ، جِدّة المعارف الانسانية .

الواقـع هو اننا لم نعد اطفـالاً . نحن اليوم في سن المراهقة . ومن اهم خصائص المراهقة ان يجيش الخيال . وهو دليل الى ان الحياة النامية تطلب النفاذ من الداخـل الى الخارج ... مـن الوجود الى الجوهر . ان شحنات ، عامرة بالكهارب ، تضج في عروقنا . تصخب في جنباتنا . انه رمز التعافي . اجل ، نحن مراهقون ، وصلت بنا وثبات النمو الى حيث يبـدأ استقلال الذات . واستقلال الذات يبدأ عندما يدرك الانسان نظرة شاملة تجمع بين الجوهر والوجود . لقد قوي ضلعنا . قوي ساقنـا ، وساعدنا ، وكفُّنا . قويت جذورنا في الارض ، وفروعنا في السماء . لقد صرنا قادرين على السير في رحاب الكون ، كما يسير كل من غدا مسؤولاً عن كيانه الشخصي .

لقد خرجنا من مرحلة ماضية ، وبدأنا مرحلة مستقبلة . هي نهاية مرحلة كنا فيها تائهين ، لا علم لنا باننا ذوو هوية واضحة الاُطر . هي مرحلة غموض وطفولة لامسؤولة . ودخلنا مرحلة يجب ان نعثر فيها على الصراط المؤدي الى النظرة الشاملة الموحدة . لقد نضجت شخصيتنا . اجل ، لم ندرك بعد اطرنا الكاملة . ولكننا وعينا الحاجة للبحث عن هذه الاطر . ومتى شعر الانسان بالحاجة لشيء، اصبحت قضيته قضية زمن ، لا قضية مبدأ . اذ لا يعود له الا ان يسير كي يبلغ ما يريد . نحن اذن في سبيل ان نصبح شعباً فيلسوفاً .

يقولون باننا في عصر المادة . هذا صحيح . ويقولون باننا في عصر الاقتصاد . هذا صحيح ايضاً . ويقولون باننا في عصر العلم . هذا صحيح ايضاً وايضاً . ولكننا ، خصّيصاً ، في عصر الفلسفة . نحن في عصرها ، قبل كل شيء ، وفوق كل شيء . ذلك ، لان المادة ناحية ، فقط ، من نواحي الكون . والاقتصاد ناحية ، فقط ، من نواحي الكون . والعلم ناحية، فقط ، من نواحي الكون . المادة، والاقتصاد ، والعلم ، اطلالات جزئية على المطلق . والانسان ، في عصرنا هذا ، لم يعد يكتفي بالجزئي . لقد اخذ يطلب الجامع . اخذ يطلب النظرة الشاملة ... اعني

الرؤية الغامرة ، التي تتناول ما يمكن وما لا يمكن . تلك هي العقيدة .

اجل، لقد اخذ الانسان يطلب عقيدة . العقيدة وحدها شَبِّيعة. وحدها زخِّيمة. انها العَبُّ من اوقيانوس الوجود الاكبر ، بل هي ذاتها اوقيانوس الوجود كله ، في سرّه وفي علانيته . لكأن الانسان العشريني غول ، يريد ان يكرع الحياة كلها بلا تنفس . ذلك ، لأن العقيدة اشراف من فوق ، بل من فوق الفوق ، يحوش بها العقل رمّةً كثرة المواجيد. الواقع ان كل شيء هو مرتبط بكل شيء. كل شيء هو كائن في كل شيء . تلك هي وحدة المواجيد . والتقاط هذه الوحدة ، في الكون ، نظرة شعشعانية ... اي نظرة عقائدية . َعقَد الشيء يعني ثبّته ، وركزه ، ومكنه ، فلم يعد مخلعاً . ومعلوم ان العقد ، كالمبرومة ، يحيط بالعنق . هكذا العقيدة . انها النظرة النورانية ، الشاملة ، التي يعانق الانسان بها الكون دفعة ، فتتخاصر المواجيد كلها في حضرة ذهنية واحدة .

لم تستحر البشرية ماضياً ، كما استحرت اليوم ، في سبيل العقائد . عصرنا بيدر تتسايف العقائد فوقه . قد تكون عقائد مادية ، او عقائد اقتصادية ، او عقائد اجتماعية ، او

عقائد علمية ، او عقائد لاعقائدية . المهم انها عقائد . عظمتها في انها عقائد تدرُّ حلوبتها. عظمتها انها تدرز الكون درزاً، اي تخيطـه خياطة متلززة في الغاية . العقيدة هي التي تقيِّـم الجزء ، اذ تطلقه ، وتفلشه في الكل الاوسع . ان القيمة لا تأتي مـن الجزء . القيمة ارتشاح من نظرة جامعة . عظمة الماديين ليست في استنزالهم الروح الى ارض المادة . عظمتهم هي في استعلائهم المادة الى سماء الروح . لقد رفعوا المادة ، من وجه انها مادة، الى فلك القضية. اصبحت عندهم عقيدة ، اي اعتبـاراً ، اي محور نظرة شاملة . اصبحت كليّـة . وهكذا عندما يمغط مطلقُ مظهر من مظاهر الوجود . هذا المغط ، مهما يكن الممغوط ، يصبح غامراً ... وما عـداه فمغمور . تلك هي روح الفلسفة التي ركزت مملكتها فوق كل مملكة . انها مملكة الممالك ... مملكة الانسان الذي يعرف انه يعرف ، مهما يكن المعروف .

اجل ، ان المعرفة المعرفة لا تقف عند حد الموضوع ، الذي يكون في الداخـل او في الخارج . تلك المعرفة ذات بُعدٍ واحد ، إما العرض وإما الطول انهـــا مبلطحة منسطحة.المعرفة المعرفة لولبية الخط غوّاصة. هي كالحلزون تدور على قطبها ، الى فوق والى تحت ، في آن واحد . أن

اعرف ، ليس بالمعرفة المعرفـة. أَن اعرف انني اعرف ، او لا اعرف، تلك هي المعرفة المعرفة. تلك هي عظمة الانسان الانسان... اعني الانسان العارف مرتين. المادي ، عقيدةً، ليس بمادي . لقد تجاوز المادة، من حيث انها جزء سكيت، في الكون . لقد عرْفنَ المادة ، فاصبحت عقيدة . عرف مرتين ، اذ عرف انـه يعرف المادة . وهكذا لم يعد في حضيض المادة الساقعة . كذلك مطلق عقائدي . إنه يعرف أنه يعرف . انه فيلسوف .

والفلسفة ليست شيئاً كمياً . هي لا تقاس بالذراع ، ولا توزن بالرطل،ولا توزع بالقراريط،ولا تقرأ صفحة صفحةً. انهـا غارة فورية ، من فوق ، على تكنات الوجود ، في سبيل توحيدها . لذا كانت بطولة . كانت تعميقـاً . اجل ، كل شيء غـدا من الاعماق . كل وجود غـدا جوهراً ... السياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع ، والفن . لقـد وضع جيلنا كل شيء في كل شيء . انه حمى عقائد . انه جيـل التفلسف . وويل لأمـة لا يتفلسف ساستها ، ولا يتسيّس فلاسفتها . ان امة كهذه تعيش في انعزال ، فكراً وفعلًا ، اعني ثقافةً وسياسةً .

ما من امة تستطيع ، بعد الآن ، ان تنمو في دائرة خاصة. ان كل عمل سياسي نافع،تريده مطلق امة،يحدوها على

ان تُدخل (في حسابها) دول العالم كله . لقد اخذت فردية الانسان بالانحلال . لقد غدت قضايا الهيئة البشرية تصيب ، اكثر فأكثر ، قلب الفرد حيثما هو . الدليل الى ذلك هي السياسات الخارجية، التي طغت في الامم كلها على السياسات الداخلية . لقد ادركت السياسة الخارجية ، في كل امة ، درجة قوية من الحماس . وهي تلخص ، اليوم ، في ما يلي : من ليس معي فهو علي . ومن هنا قول نهرو زعيم الهند .. ان الشؤون الدولية لم تعد مهمة قلة من السياسيين يضطلعون بها وحدهم . لقد اصبحت مهمة البرلمان، بل مهمة العالم اجمع. ولا اقصد بهذا تفاصيل الشؤون الدولية . قصدت به السياسة العامة ، التي تكمن وراء هذه التفاصيل . ذلك لان الشؤون العامة اصبحت امراً له اثره في حياة الناس كافةً . فقد تُؤدي بهم الى نشوب الحرب ، او تصل بهم الى تطورات اخرى ، لا تقل ضرراً عن الحرب . وهكذا تؤثر في كل واحد منا ، مهما يكن جنسه . لقد شعر نهرو بان السياسة اصبحت فلسفة، لان الامم تسير في جهة الوحدة هي وحدة الانسانية ، من حيث انها جوهر . ان اشتباك المصالح يتطور نحو الانسجام. والانسجام وحدة . والوحدة هي عينها الفلسفة .

ديكارت

أنا أفكر أذن أنا موجود

يُعتبر ديكارت بحق «ابو الفلسفة الحديثة» . فمنذ ان قال عبارته المشهورة «انا افكر اذن انا موجود» والفلاسفة المحدثون يضربون فيها طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً . اجل ، الفلسفة الحديثة مرايا تنعكس فيها ومنها الـ «انا افكر اذن انا موجود» . لا اقصد بذلك ان الديكارتية عجنت كل الحقيقة . مثل هذا العجن ليس من عمل الارض ، لانه فوق زخم الارض وحدها ، وان كان في بدء من الارض . ولكنني قصدت به ان الذين حالفوا، او خالفوا الديكارتية، انطلقوا جبراً من العبارة المشهورة «انا افكر اذن انا موجود» .

اجل ، هناك من حالف ، وهناك من خالف . هناك الديكارتيون، وهناك الانتيديكارتيون. المهم انهم انعكفوا

جميعاً على البحث في ما تذهب اليه تلك العبارة الخالدة ، فلم يوجد من الفلاسفة المحدثين واحد لم يتكرتز . كلهم ادلوا بدلائهم في خضم الكوجتة ، حتى غدت الـ «انا افكر اذن انا موجود» نقطة وفاق ، او افتراق ، لجميع الذين زاولوا الطيران الفلسفي الرفيع . لهذا لا نخطىء عندما نعتبر ديكارت انه حقاً «ابو الفلسفة الحديثة» . وهو خصّيصاً ابو الفلسفات المثالية الحديثة ، التي هوّنت من خطر الوجود .

عصر ديكارت

لنسرد قصة الكرتزة . لنسردها من البداية ، كي نرى كيف انتهى ديكارت الى الكوجته ، اي الى الـ «انا افكر اذن انا موجود» ، وكيف انطلقت الفلسفة الحديثة من هذه البداية العامرة ، العارمة .

نعلم ان عصر ديكارت هو عصر بلبلة فكرية . هو عصر ابهام في المفاهيم . هو عصر انفتاح ، لا شك، ولكنه انفتاح لم تتضح في نظر ابنائه الحقائق ، التي ناضلوا من اجلها. ذلك العصر (اعني القرن السادس عشر) اخذ على عاتقه ان يحرر الانسان من كابوس التقاليد، فاغار على الماضي يحطمه تحطيما. لقد اصبحت الحقيقة ، لا كما يقولها السابقون ، بل كما يقولها العقل . اصبحت فوق اُطر الافراد الزائلين . عرف انسان

ذلك العصر ان الحقيقة ليست هي ما هي ، لان سقراط ارادها هكذا ، او افلاطون ، او ارسطوطاليس . ان الحقيقة هي ما هي بمعزل عن سلطة هذا، او ذاك، او ذلك. انها قائمة في بدء مما هي عليه اساساً . ولذا كان لها من قوة بحتها الصافي ما يدمكها فوق نسبية الزمان والمكان ، اي فوق كيانات افراد معينين. اذن ليس لبطرس او لبولس، في الماضي (مهما علا كعبهما في البحث عن الحقيقة) ما يبرر رجوعنا اليهما ، عندما نطلب النور الاكبر . لا قدسية للماضي . لا عصمة من الغلط للفلاسفة القدامى . ومن هنا كون القرن السادس عشر قرن اللاتاريخ . لقد سمي بعصر النهضة .

اما نتائج هذا التفلت من فروض التاريخ (اعني من اللاركون الى فحول الفلسفة في الماضي، امثال المعلم الاول ارسطوطاليس) فقد كانت الفوضى في الابحاث ، التي دارت حول معضلات الفكر . كان الابهام . ان المساجلات العنيفة ، التي حصلت حينذاك ، تدل بوضوح الى انه لم يعد هنالك من ضابط لجنوح العقل البشري . لقد قطع العقل رسنه اللاجم . لقد تحمست العقول في سبيل العقل ، حتى جاء حماسها للعقل ذاته اقرب الى العاطفة نفسها منه الى صفاء العقل الخالص . وكان التخبط العشوائي في الاحكام ، على

غوار ما حدث قبلًا ويحدث دائماً ، عندما يستوكر الفكر اعماق فكره .

على هذا المسرح ظهر ديكارت . ظهر ، وفي عنقة ميل جارف الى الوضوح ، كردة فعـل ايجابي للغموض الذي كان سائداً. كان يعشق الوضوح. كان فيلسوف الوضوح. الوضوح ، في نظره ، معيار الحقيقة . ميزانها العادل . هو البساطة عينها . هو الذي لا بعد بعده ، ولا قبـل قبله . ولذا كان لا يُرجع الى ما هو اوضح منه . هو نفناف . هو البياض المتناهي في بياضه. هو البادىء من ذاته. الواقع ان لا شيء يحدد الحقيقة كالوضوح .

اجل ، ظهر ديـكارت ، وفي عنقه ميل جارف الى الوضوح . وراح يتلفت يميناً وشمالاً . راح يمعن النظر الفحيص في مفاهيم عصره . ماذا رأى ؟ رأى مفاهيم يشوبها الغموض ... غموض في التفكير. غموض في التعبير. غموض اينما وجه نظره السابر .

من هنا تبدأ كرتزة الفكر البشري . من هنا تبـدأ قصة ديكارت الماورائية . لقد انطلق ديكارت كالمغوار ، في قمره المجنح، ليدرك القطب الذي تدور عليه جميع الاقطاب الباقية . ولهذا شرط هو البداية من البداية ، اي البداية من

مفهوم واضح كل الوضوح . وشرع ديكارت يغسل ذاته ، اولاً وثانياً وثالثاً ، من كل ما يلوح له فيه بنية فساد . اراد ان يدرك ما هو اشطف زوماً ، في كل هـذا ، فلا يعود بعد نظافته من بعد . اراد اول سفر من وجدانه . اذن عليه ان يعيـد من جديد بناء كل شيء . عليـه ان يرفع الحقيقة ، مرة اخرى ، على اعمدة تتحدى مناطحة الزمان .

لقد كان ارخميدس يطلب نقطة ثابتة ، كي ينقل الكرة الارضية ، من مكان الى مكان . وكذلك ديكارت . كان يطلب ركيزة، لا تتزعزع، لفكر لا يتغبّش على الاطلاق. لكن مثل هذا المشروع يوجب مشروعاً سابقاً . ان البداية من جديد عملية املاء ، ينبغي لها ان تأتي بعد عملية اخلاء . الاخلاء قبل الاملاء . يعني الشك قبل الايمان ومن هنا شعور ديـكارت بضرورة اطلاق نفسه ، اولاً ، من جميع ما رسخ في قرارة نفسه . الا انـه لم يقصد بالاطلاق ايما اطلاق الاطلاق الصحيح لا يكون مهووساً . لا يكون كيفما اتفق . الاطلاق انطلاق ، اي بداية تبدأ من بداية صاعدة . الانطلاق مركوز دائمـاً على منطق صارم . لذا نرى ديكارت يشرع بفكفكة البراويز عنه، واحداً واحداً، وفق ما يقتضيه منطق الانطلاق . ولقد فكّ براويز ثلاثة ، محتفظاً بالتسلسل الكائن فيما بينها . فك اولاً برواز التقاليد.

فكٌ ثانياً برواز الجسم . فك ثالثا برواز العقل . تلك هي المحطات الثلاث الكبرى ، التي وقف عنـدها ديكارت ، في انشلاحه الى اغوار الحقيقة. وقد كان الوضوح ديدنه . قال يجب ان لا اقبل شيئاً على انه حق ، ما لم يتمثله فكري بوضوح مطلق . والوضوح الذي عناه ديـكارت احتكاك فوري بالشيء المطلوب . هو ربط مباشر بـين المفكِّر والمفكَّر فيه . هو مجيء النفس تواً الى الموضوع . هو ان لا يعود الفكر قادراً على ان يفتل طاقاً آخر حول الشيء الواضح .

البرواز الاول

التقاليد

التقاليد تعني التربية. والتربية غير واضحة كل الوضوح. يقول ديكارت لقد كنت طفلًا قبل ان اصبح رجلا. والطفل يصدق كل ما يقال له ، لا لأن ما يقال له واضح من ذاته الوضوح الاكبر ، ولكن لانه عاجز عن ان لا يصدق . الطفل عاجز عن الشك . ان جميع الآراء الكاذبة ، التي تقـال له ، ترسخ في ذهنه ، ثم تأخذ شكل عادة . والعادة قوة استمرارية ، ترينـا الشيء المعتاد ، كانه واضح تماماً . انها تخلق ربطاً مباشراً بيننا وبينه ، فيصبح ملاصقاً لنا .

الا ان هذا الربط المباشر ، في ذات الطفل ، لا يكون منذ البداية . هذا الربط المباشر يجيئه مع الايام العابرة . اذن لا فائدة من التربية. هي غير واضحة. والشك فيها واجب. لذا يجب كسر بروازها .

والتقاليد تعني الماضي . والماضي لا يتضح كل الوضوح. هو عود الى زمان ومكان. والحقيقة لا تتزمن ولا تتمكن. الحقيقة بداية مستقلة من ذات بدايتها . والعود الى الماضي يطمس تلك البداية المستقلة . هو لا يعوّدنا النظر بصفاء الى الامور . هو لا ينقّح فكرنا من الغباشات . هو لا يقوّم وجداننا من الاعوجاج . لذا يجب كسر بروازه . وقد كسره ديكارت . فكّه عن عنقه غير آسف عليه . شك في كل ما تحدر اليه من السلف ، ليدرك ما هو واضح كل الوضوح. ان الحقيقة لازمة لازبة، لا لأنها قيلت في ما غبر، ولا لانها في كتب ارسطوطاليس ، بل لانها قوية من ذات ضمنها . وهذا يعني انها فوق التاريخ . الحقيقة لا تاريخية . وهذا فحوى قول ديكارت .. لا اريد ان اعرف ما اذا كان قد وجد احد قبلي .

ان الالتجاء الى اقوال السابقين ، في سيرنا نحو الحقيقة مدعاة للشطط عن الحقيقة . جميع الاراء التي قيلت حولها

(وقد قالت الانسانية حولها كل ما يجب قوله) لاقت من يؤيدها ومن يرفضها ، عبر الاجيال المتلاحقة . فالى اية فئة نعطي ثقتنا،وكل فئة تدعم آراءها بالحجج الدامغة؟ان القضية هنا ليست قضية كم،او تصويت،لان الحقائق الازلية لا تقوم صحتها على ان عدداً اكبر من الناس، قد صرح بها. لقد كان سقراط من جهة، وكانت اثينا من جهة ثانية.ولكن الحقيقة لم تقف الا بجانب سقراط.على الانسان اذن ان يتولى توجيه نفسه بنفسه.وهل يستطيع غير ذلك؟ان حياته لقصيرة المدى. ولذا لا تجيز له ترف الرجوع الى اقوال السابقين ... الى الماضي . هو يأتي الدنيا مرة واحدة . هذه المرة الواحدة لا تكفي لينقب في كل مـا ألف قبله . ان مطاليب وجودنا ملحة ، لا تترك لنا المجال للتفتيش ، عن جوهر كل مـا هو كائن . فاذا اراد الانسان ان يبحث عن الحقيقة ، في اقوال الغابرين ، وان يلم بكل المعارف التي سبقته ، اصابه الجنون حتماً . ذلك لانه يسلك مسلكاً لا آخر له . وهـل يحتاج الانسان الى ان يتعلم لغات الارض ، جميعها ، ليتمكن من ان يتكلم ؟ كذلك لا يحتاج الى الماضي ، والتنقيب الزائد فيه ، كي يعرف كيف يجب عليه ان يعرف. الحقيقة ليست وقفاً على احد دون سواه . انها في متناول كل الناس . هي فينا ومنا . وهي تبرز بين الفينة والفينة ، بطريقة واضحة ،

لا تقبل اللبس. علينا فقط ان نتعهد بذورها، بالعقل السليم، لتنمو صالحة وتضعنا على الصراط القديم. الانسان قادر ان ينتزع الحقيقة من فكره دفعةً . امن الممكن ان يستعرض احدنا كل ما جاء في الماضي ؟ لنبدأ اذن من حيث يجب ان ُيبدأ به . لنبدأ من الوضوح لا من التقاليد . هذا هو معنى الانطلاق . وهذا هو البرواز الاول الذي حطمه ديكارت . لقد فكه عن عنقه، ثم كسره، ثم رماه جانباً . وبذلك لم يعد مربوطاً ، ولا مرتبطاً ، بمساحب الزمان الغابر . لا ماض للحقيقة . لا ذيول لها في الذي سلف . انها المطلق الطلق .

البرواز الثاني

الجسم

ثم رأى ديكارت نفسه حيال برواز ثان . رأى نفسه ازاء العالم الخارجي ... ازاء الفلك الدوار . رأى جبالاً ، وسهولاً ، واشكالاً ، واصواتاً ، وروائح . رأى ظواهر تتبدل . منها ما يروح ومنها ما يجيء . هنا تساءل ديكارت عما يكون هذا الخضم من الاشياء التي تحيط بنا ؟ الا يمكننا الشك فيه ؟ اجل ، انه قابل للشك ، لانه غامض ، ُيفرض علينا دون رضانا . نحن سلبيون اذن حياله .

نعلم ان متسللنا الوحيد اليه ، ومتسلله الوحيد الينا ، هو الحس . ولكن الحس رجراج . انه يتغير وفق الزمان والمكان ، بعكس الحقيقة ، التي هي ثابتة لا تتبدل . هي ثابتة ، لانها واضحة ، والواضح لا يتلبس . هو دائماً ما هو. مثلاً على تغير الحس . ان الابراج التي اراهـا ، عندما انظر اليها ، تُفرّض علي بدون اختيار مني . انا لا اختـار مرأى برج من الابراج ، عندما افتح عيني ، فاذا به ينتصب امام ناظري . لقـد انحت بالضرورة لمرآه . ثم ان البرج ، الذي يلوح لي مستديراً عن بعد ، يبين لي مربعـاً عن قرب . والتمثال الضخم ، الذي اقيم على قمة ذلك البرج ، يبـدو لي صغيراً اذا نظرت اليه من الاسفل . ان الشمس ، التي تظهر لي في غاية الصغر ، يقول علم الفلك انهـا اكبر من الارض اضعافاً كثيرة . ايمكن ، والحالة هذه ، ان اثق بالحواس المتقلبة ؟ من يؤكد لي ان الشمس ، التي ارى ، هي حقـاً شمس ؟... هل هناك اعمق في النفس ، والصق بها ، من الالم الذي يوجع ؟ ومع ذلك ، يقول ديكارت ، لقـد تعلمت فيما مضى ، من الاشخاص الذين بترت اذرعهم وسيقانهم ، انهم كانوا يحسون احياناً بالم في العضو المبتور من اجسامهم . هذا الامر حدا ديكارت ، ايضاً واكثر ، على ان لا يستوثق من حقيقة الحواس . الحواس لا تعطي الضمان الكافي . انها

خداعة . ومن الحكمة ان لا نطمئن تماماً الى مـا يخدعنا ، ولو مرة واحدة ، في حياتنا .

قد يُعترض على هذا بان تلك الاشياء الكبيرة جـداً ، والبعيدة عن متناولنا ، تخدعنا دون شك لانها مركبات . ولكن الا نقع على اشيـاء كثيرة اخرى ، لا نستطيع ان نشك فيها، وان كنا نعرفها بطريق الحواس ؟ الا نقع على اشياء بسيطة، واضحة ، لا يمكن ان تفككك ؟ مثال ذلك. اني جالس ههنا قرب النار ملتحفاً عباءة منزلي، وقد مسكت جريدة بين يدي ، اقرأ فيها الحوادث . هذه حالة بسيطة . ابمقدوري ان اشك فيها ؟ ابمقدوري ان انكر كون هاتين اليدين يديّ ؟ وكون هذا الرأس رأسي ؟ وكون هـــذا الجسم جسمي ؟ ابمقدوري ان ارفض كوني رنيه ديكارت، الجالس قرب النار المشتعلة في المدفأة ؟ ابمقدوري ان اشك في هـذه الاحاسيس الواضحة ، البسيطة ، الا اذا اصبحتُ كبعض المخبولين الذين اختلت اذهانهم ، فراحوا يؤكدون أنهم ملوك ، في حـين انهم فقراء ، وفقراء جداً ؟ — أنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والارجوان ، في حين أنهم عراة ؟ — او راحوا يتخيلون ان لهم اجساماً من زجاج ؟ اجل ، اذا شككت في هذه الاحاسيس ، المتناهية وضوحاً وبساطة ، لن اكون اقل خبلاً من اولئك .

لم ُيفحَم ديكارت على الرغم من كل ذلك . لقد وجد مخرجاً مقنعاً . قال يجب علي ان اعتبر ذاتي انساناً . والحق انني انسان مركب من لحم ودم . ومن عادة الانسان ان ينام ، وان يرى في أحلامه الاشياء عينها ، التي يراها يقظاً . انا اذن انام . وكم من مرة رأيت ذاتي في المنام اني جالس ههنا قرب نار المدفأة ، ملتحفاً عباءة منزلي ، وقد مسكت جريدة بين يدي ، اقرأ فيها الحوادث ؟ وهل اعتقد ، في المنام ، أني انظر الى الجريدة بعينين نائمتين ؟ وأن الرأس الذي اهزه هو رأس ناعس؟ كلا، لا اعتقد في المنام اني هذا. ومع ذلك اكون في سريري متجرداً من ثيابي . عندما اطيل التفكير في الامر ، اتذكر اني كثيراً ما انخدعت نائماً ، باشباه تلك الرؤى . واذ امعن في التأمل ، حول تلك الظواهر ، ارى بوضوح انه ليس هنالك شارات يقينية ، نستطيع ان نميز بها اليقظة من النوم . وهل ثمة ما يمنعني من اقناع ذاتي اني نائم ؟ اذن لنفترض اننا نائمون . على ضوء هذا الافتراض، تبين لنا رؤىً كاذبةً جميعُ الاحاسيس البسيطة من فتح العينين ، وهز الرأس ، ومد اليدين . وتبين لنا رؤىً كاذبةً ، ايضاً ، اشياءُ حسيةٌ اخرى هي ابسط منها واشمل . هذه الاشياء الحسية المتناهية في البساطة هي الامتداد ، والكم ، والعدد ، والمكان ، والزمان ،

والى ما هنالك من مفاهيم عقلانيـة واضحة . وبذلك يصبح العالم الخارجي ذاته عرضة للشك فيه .

البرواز الثالث

العقـل

هنا نلج اعوص مراحل الشك عند رنيه ديكارت . هنـا ننتقل من عالم الحس الى عالم العقل . من عالم الغموض الى عالم الوضوح. من عالم المتحرك الى عالم الثابت. ولا عجب، فعالم العقل هو عالم المفاهيم البسيطة . عالم البداهة . مثـال ذلك . ان مجموع اثنين واثنين هو اربعة دائمـاً ، سواء في النوم او في اليقظة . ان اضلاع المربع لا تزيد على اربعة ، سواء في النوم او في اليقظة . لذا يصعب على الانسان ان يشك في العقل . مـع كل هذا ، فقد شك ديـكارت في العقل ، قائماً هكذا باخطر مغامرة وجدانية عرفها الفكر البشري. شك حتى في المفاهيم العقلانية الصرف . اما المبرر، الذي حداه على الشك في العقل ، فهو التالي :

نلاحظ ان الوجود، بمعنييـه المادي والحسي، هو المحك الفريد لجودة العقل . هو المعيار الذي نقتاس بـه ، لنعرف ما اذا كان العقل صحيحـاً . الوجود ضابط لجوهر العقل . الوجود هو الذي يحوّل العقلانيات من جواهر شفافـة الى

وقائع كائنة . امـــا اذا انفصل العقل (او الجوهر) عن الوجود ، المادي والحسي ، فلا شيء يمنعـه اذ ذاك من ان يفترض ما يريد . ان الذي يضمن لي ان العشرة اكثر من الثلاثة ، كوني لا استطيع ان احوش بيـد واحدة عشرة تفاحات ، في حين استطيع ان احوش بيـــد واحدة ثلاثاً منها ... او كوني لا استطيع ان آكل عشر تفاحات ، في حين استطيع ان آكل ثلاثاً منها. لقد تدخل عنصر الوجود فاوضح لي جوهراً عقلانياً . اوضح لي ان العشرة اكثر من الثلاثة . اما ان يتضح لي ذلك ، على صعيد العقـــل فقط ، فهذا خطأ .

الواقع ان العقل ، على صعيد العقل فقط ، يستطيع ان يفترض كل ما يخطر بباله . اما َفقَدَ الوجود كضابط له ؟ لقد شك ديـكارت في المادة والحس ، قوامي الوجود ، وبذلك ُحرم العقل اساساً كائناً . لذا انفلش ديكارت ، في فضاءات الجوهر ، دون قيد ولا شرط . لقد اصبح قادراً على ان يشك ، ايضاً ، في الحقائق العلمية . ومن يمنعه ؟ من يمنعه عن افتراض اثنين واثنين يجمعان خمسة ؟ من يمنعه عن افتراض كل شيء ؟ قد لا يكون ثمة ارض ، ولا سماء ، ولا جسم ، ولا شكل ، ولا لون ، ولا زمان ، ولا مكان ، ولا عدد . اجل ، قد لا يكون ثمة شيء من هذا ،

ومن يمنعني عن مثل ذلك القول ؟ اما رسخ في ذهني ، منذ زمن طويل، ان الهاً قادراً على كل شيء ، هو الذي خلقني؟ فما يدري ؟ لعله قضى بان لا يكون هناك شيء من الاشياء التي تحيط بي،ودبّر مع هذا ان احس بتلك الاشياء جميعاً، فتبدو لي موجودة على نحو ما اجد؟ اما ارى غيري يغلط في الامور التي يحسب انه اعلم الناس بها ؟ فما يدريني ، لعله قدر لي ان اغلط ، انا ايضاً ، كلما جمعت اثنين واثنين ، او احصيت اضلاع مربع ما ؟

قد لا يكون الله موجوداً . اجل . هنا ايضاً لم يفحم ديكارت . لقد شطح بالافتراض الى ابعد حدود الافتراض. قال لنفترض ان الله غير موجود . وهو امر ممكن ، ما دام الايمان به قد جاءني عن طريق التربية ، والتربية قابلة للشك فيها. هل هذا يمنعني من ان افترض كل ما اشاء ؟ كلا . فقد يكون ثمة شيطان ماكر، خبيث،ساحر ، يعبث بافكاري، ويلهو بآرائي ، فيتدخل بشعوذته في كل مرة اجابه واقعاً علمياً، بحيث ارى الباطل حقاً والحق باطلًا. وهكذا نُسف الوجود كله . لقد بان لديكارت ان لا شيء في العالم كائن على الاطلاق . لا سماء ، ولا ارض ، ولا جسم ، ولا اله . انهارت جميع الكائنات الموجودة ، من الخالق فما دونه ، تحت مطارق الشك. دُكت جميع الحسيات، والعقلانيات،

ومن بينها الله ذاته . لقد تقطعت جميع الرباطات بينه وبين المادة ، والحس ، والعقل ، والتربية ، والماضي ، فلم يعد ثمة شيء من الضوابط الوجودية . تفلّت من كل قيد يحاسِب . تفلت من كل الوجود . لذا استطاع ان يفترض ما يشاء . افترض ان التربية عرمة آراء كاذبة. افترض ان العالم البراني اشباح واهمة . افترض ان الحس آلة خداعة . افترض ان الله غير موجود . وافترض اخيراً منتهى ما يستطيع المرء ان يفترضه ... افترض الشيطان القائم كالمصباح الساحر . هذا الافتراض هو خالص ما يمكن افتراضه .

ورأى ديكارت نفسه بدون ركيزة يستند اليها. واخذ الالم يحز في ذاته . انه حيران . بماذا يثق بعد الآن . اين نقطة الارتكاز ، التي قال عنها ارخميدس ، لو تيسرت لي لزحزحت العالم عن محوره ، ورميته في مكان آخر ؟ اين يجد ديكارت موطئاً لقدميه؟لقد شعر بحمى صاهرة تكويه. احس ديكارت بانه واقف على ارض دلغانية. لم يعد قادراً ، بعد الآن ، على تثبيت قدميه . لكأنه سقط في ماء عميق ، فهاله الامر هولاً شديداً .

انا افكر اذن انا موجود

وفجأة سطع النور . لقد عثر ديكارت على نقطة

الارتكاز. عثر على الصخرة الواقية. عثر على الذي لا يمكن افتراض الشك فيه . انه الشك ذاته . وكيف نستطيع ان نشك في الشك؟ لو صح ذلك لتحطم الشك ذاته، الذي قرر به ديكارت على ان يشك في الماضي ، والتربية ، والعالم ، والحس، والعقل. لو صح الشك في الشك، لما تمكن ديكارت من ان يشك ، اذ تستقيم الاشياء كلها منذ البداية . والشك فكر . انا اشك يعني انا افكر . «انا افكر» وجدنة ، لا يمكنني ان اشك فيها ، لاني بحاجة الى الفكر ، كي اشك في الفكر.. اي الى الشك كي اشك في الشك . وهل باستطاعتي ان افكر اذا لم اكن موجوداً ؟ **انا افكر اذن انا موجود** . ليفعل الشيطان ، الماكر، الساحر ، بعد الآن ، ما يشاء ليخدعني . قد يخدعني في كل شيء، حتى في الله ذاته، الذي خلق الكائنات . ولكنه عاجز عن ان يوقف لدي الفكر الذي يفكر ، اي الافتراض الذي يفترض . هنا لا استطيع ، حتى على صعيد الافتراض ، ان افترض انني لا افترض . ان هذا الافتراض يصدر ، هو ايضاً ، عن الافتراض ذاته . وهكذا لا يمكننا الشك في الفكر الذي يشك . مثل هذا الشك هو مثك ... هو فكر ، والفكر لا يُبطِل فكرَه. هو يُبطِل غيره ، ولكنه عاجز عن ان ينسف قاعدته . **انا افكر اذن انا موجود** .

خليق بنا ، قبل ان نضرب في ابعاد الكوجتة الديكارتية ، ان نوضح ما يتصف به نهج ديكارت . نقول ، تواً ، بان هذا النهج جوهري المساحب . اعني انه ذو اتجاه صاعد من الخاص الى العام . من الموضوع الى المجرد . من الوجود الى الجوهر . لقد الغت الديكارتية العالم الخارجي . وضعته بين هلالين (اي في غرفة انتظار) وراحت تحلق في الشاهقات ، فوق الفوق ، حتى وصلت – بعيدة عن الوجود – الى منتهى الشفافة الفكرية ... الى الافتراض . على هذا الضوء ، نستطيع القول ان الديكارتية (نهجاً) هي عدوة الوجود. عدوة المجتمع . عدوة الجسم. عدوة المادة. عدوة العقل ذاته ، الذي يستند الى المادة ، كي يتحقق من صحة اسانيده . لقد اغمض ديكارت عينيه ، واصم اذنيه ، واوقف كل حواسه . محا من ذهنه جميع صور الاشياء ، او على الاقل اعدها باطلة زائفة ، ما دام الذهن قادراً بالافتراض على ان يمحوها دفعةً .

هذا ما فعله ديكارت ، حين قرر ان يتحدث الى نفسه، وينظر الى دخيلتها ، في سبيل الاستزادة من معرفته لها . لم يفعل ذلك الا يقيناً منه انه ليس تحت وطأة مجتمع ، وليس

صابورية اعضاء، وليس اثراً للطبيعة الخارجية. هو ليس شيئاً من كل ما يمكن ان يُتخيل ويُتصور، لانه افترض كون هذه الاشياء غير موجودة. وقد وجد، رغم ذلك الافتراض، انه جوهر يفكر. انه وجود لا وجود له في وجودنا الوجودي. وهكذا تظهر لنا الديكارتية جوهرية السمْت، او النهج، في تعميرها للحقيقة.

لا شك في ان ديكارت عاد فارجع للوجود كثافته الوجودية. نعلم انه الغى، فيما بعد، الهلالين اللذين طوّق بهما الوجود، كي يعطله الى حين. لقد الغاهما، ثم اغار مرة اخرى، ومن شاهق الافتراض، على العالم الخارجي. عاد، فارجع له سماكته الكانزة. عاد، فآمن باحاسيس الجسم، ونواميس العقل. اجل، عاد فآمن بكل هذه الافعولات، بعد اطمئنانه، اولاً واساساً، الى ان حقيقته هي في الجوهر. حقيقته ليست في الوجود، لأن الجوهر هو الضامن الاوحد لكل ما دونه. قد يُعطّل الوجود. الدليل؟ هو الافتراض ذاته. ولكن ما من قوة تستطيع ان تُعطّل الافتراض الذي يُعطّل... ان تُعطّل الجوهر. ذلك لاننا بحاجة الى جوهر لنعطل الجوهر. فالذي يمكن تعطيله هو شيء عرضي. هو شيء عارض. والذي لا يمكن تعطيله، حتماً، هو شيء غير عارض. هو محض.

الحقيقة اذن، من حيث هي ما هي، ليست في الوجود. الوجود خاص. والخاص وليد زمان، ومكان، وشكل، ولون، يمكن الشك فيها. الوجود الخاص هو انا، وانت، وهو. ونحن كلنا زائلون كوجودات. الوجود فعل يزاوله الجسد في بيئة معينة. هو انضواء في المجتمع. هو مواظبة بدنية من لحم ودم. فمن طلب الحقيقة، كان عليه ان يبتعد عن كل هذه الوجودات المتقلبة، ليتبخر في مدى الجوهر العام. الجوهر العام ليس انا، ولا انت، ولا هو. ليس فعلاً معيناً يزاوَل، بل حالة مطلقة تشاهد. وهكذا لا تعود غاية الانسان ان يفعل مسؤولاً، في مجتمع خاص، وضمن تاريخ خاص، وفي سبيل قومية خاصة. غايته ان يشاهد، وان يتأمل، وان يعرف. لقد رفعنا ديكارت الى اجواء مريخية، تبخر فيها كل وجود خاص. لقد برش الوجود، طبقةً طبقةً، حتى شفَّ ولطف، فاصبح اثيرية شفافة. هذه الاثيرية جوهر يُفكَّر فيه مثالياً، لا وجود يُعاش فيه واقعياً. ولذا يمكن اعتبار ديكارت زعيم الحركة الجوهرية في الفلسفات، التي اتت بعده.

قال، في القسم الرابع، من كتابه «مبحث في المنهج» ما يلي... لما رأيت ان حواسنا تخدعنا، احياناً، افترضت ان لا شيء هو حقاً على الوجه، الذي تصوره لنا الحواس.

كذلك ، لما رأيت ان هناك رجالاً يخطئون في استدلالاتهم (حتى في ابسط المسائل الهندسية) ويأتون فيها بالمغالطات — وقد كنت عرضة للزلل في هذا ، كغيري من الناس — قلت لما رأيت ذلك ، اعتبرت باطلا كل استدلال كنت احسبه من قبل برهاناً صادقاً . واخيراً لما رأيت ان جميع الافكار ، التي تعرض لنا في اليقظة ، قد ترد علينا في المنام (دون ان يكون واحد منها صحيحاً) افترضت ان كل الامور ، التي دخلت عقلي ، لم تكن اصدق من ضلالات احلامي .

ولكن سرعان ما لاحظت — وانا احاول ان افترض، على هذا المنوال ، بطلان كل شيء — انه يجب ضرورة ان اكون (انا صاحب هذا الافتراض) شيئاً من الاشياء . ولما رأيت ان الحقيقة التالية « انا افكر اذن انا موجود » هي من الرسوخ ، بحيث لا يزعزعها افتراضُ اعظمِ الشاكّين، مهما يكن فيها من شطط ؛ فقد حكمت بانني استطيع اتخاذها، مطمئناً ، كمبدأ اولي للفلسفة التي كنت ابحث عنها.

ثم امعنت النظر في ما كنت عليه. ماذا رأيت ؟ رأيت انني قادر على ان افترض كل شيء . وهكذا افترضت انه ليس لي اي جسم ، وليس هناك اي عالم ، او اي حيز

اشغله . ولكن لم استطع الافتراض انني غير موجود . ان شكي، في حقيقة الاشياء الاخرى، يوجب جبراً (بالغ البداهة واليقين) ان اكون موجوداً . اما لو وقفت عن التفكير، وكانت الاشياء الباقية حقـــة ، لا استطيع الاعتقاد انني موجود . اذن انا جوهر تقوم طبيعته ، او ماهيته ، على انه يفكر . هو لا يحتاج في وجوده الى اي جسم ، ولا يمت بصلة الى اي شيء مادي . يعني ان الانا (اي النفس التي انا بها ما انا) تتميز عن الجسم كل التمييز . لذا كانت معرفتنا بها ! اسهل . لو بطل وجود الجسد، اطلاقاً ، لظلت النفس موجودة . (انتهى)

هذا مصاص الديكارتية . ولا ريب من انها نعرة ، قاسية ، جارحة ، في خاصرة الفلسفات المادية ، قبله وبعده . الديكارتية تثبيت نهائي لروحيـة الانسان . الانسان ، جوهراً ، روح . وقد تكون شدة رغبـة ديكارت ، في روحنة الانسان ، هي التي جنحت به عن شواطىء الوجود الوجودي . لذلـك بالغ في اقصاء الوجدان الروحاني عن كثافة التحت . ولكن هذا لا يعني ان ديكارت جهل اثر الجسم في الحالات النفسية ، واثر العالم الخارجي في مربّعات الضمير. لقد ظن ان البشرية ستُميت الموت، في المستقبل ، وبفضل الطب عينه . الا ان هذا لا يمنع ، في رأيه ، من

ان يكون جوهر النفس لاوجودياً ، اي في غير الجسم والمادة . ان الافتراض يعطل كل شيء ، وبقوة جارفة ، غير انه لا يعطل كونه يفترض. كثيرون هم الذين ارادوا ان يستخرجوا من كتب ديكارت خطوط فلسفة مادية . ونحن نؤكد وجود مثل هذه الخطوط . اليس هو الذي مدمك العلم على اسس ايجابية ، فكشف الغطاء عن الهندسة التحليلية ? لا غرابة ، والحالة هذه ، ان يكون قد اوضح ما للجسم من اثر وتاثير في الحالات النفسية . ولكن هذا لا يخفف اطلاقاً من نزعته الجوهرية. انه جوهري بالاساس.

اذن

لنعد الى « انا افكر اذن انا موجود » . لقد ظن الكثيرون من نقاد ديكارت ان الكوجتة عنده قياس ، استخرج فيه الوجودَ من الفكر بطريقة تسلسلية . وهكذا يتمتع الفكر باسبقية في الزمن ، كي يصير علة لمعلول هو الوجود . كل ما يفكر هو موجود (تلك هي القضية الكبرى) . انا افكر (تلك هي القضية الصغرى) . اذن انا موجود (تلك هي النتيجة) . هذا ما اعتقده الكثيرون من الانتيديكارتيين. لذا انهارت على ديكارت مطارق النقد، اذ يصعب جداً — ان لم يكن مستحيلاً — ان يُستَخرج الوجودُ من الفكر. كيف ننتقل انتقالاً حياتياً ، وجوبياً،

الواقع ان مثل هذا الانتقال غير ممكن ، لو كان ديكارت يقصد بالكوجتة وضع قياس ، يقيم فيه سببية بين (انا افكر) و (انا موجود) . لكن ديكارت لم يقصد هذا . ان « اذن » في «انا افكر اذن انا موجود» ليست شرطية . هي لا تعني ربط الوجود والفكر بصورة عليّة . الحق انه لا يوجد بينهما ارتباط جبري ، كي ننتقل انتقالاً حياتياً ، من فكر سابق الى وجود صادر عنه بالضرورة . صلب الكوجتة ، في نية ديكارت ، الفكر والوجود معاً . لذا كانت عبارته المشهورة تعبر عن حدس لا عن قياس . والحدس لا ينبثق من حركة عقلانية . لقد شك ديكارت في العقلانيات ، لانهـــا تقوم اخيراً على التحليل ، والعدد ، والنسب . وهي كلها مفاهيم يمكن الشك فيها . ان الفكر الذي عناه ديكارت ، في الكوجتة ، هو رؤية مباشرة . هو انقشاع مفاجىء . هو انبلاج فوري .

اما الخطأ فمن اللغة التي افسدت واقع الحدس . لقـــد جاءت «اذن» وسط « انا افكر » و « انا موجود » فظُنّ ان هناك تعاقباً تسلسلياً في الزمن ، وتعاقداً ارتباطياً بين الفكر والوجود . ولا نجد ادل على حدسية الكوجتة ، في

نية ديكارت ، من التنقيح الذي ادخله على تلك العبارة . لقد اصبحت ، فيما بعد ، هكذا «انا افكر ، انا موجود». ومن هنا سخط ديكارت على اللغة ، التي اعتبرها واسطة لا غاية ، وواسطة ناقصة مبتورة . ان اللغة لا تستطيع ، في نظره ، ان تعبر عن نفناف الفكر المتعالي . هي عاجزة عن اظهار نمناته وشنشناته . بينها وبين الانية ، المفكرة الموجودة ، هوة عميقة . ولذا نراها تشوه وجه الحقيقة ، في كل مرة يحاول بها الانسان ان يُخرج اعماقه كلماتٍ ملفوظةً مكتوبةً .

لقد حرفت اللغة مقصد ديكارت ، ههنا ، فاثارت الاضاليل ، وجعلت من الحدس قياساً . « انا افكر اذن انا موجود » تعني « انا افكر موجوداً اذن انا موجود مفكراً » . وبذلك لا يعود من فاصل بين الوجود والفكر . لا يعود ثمة من تعاقب تسلسلي ، ولا تعاقد ارتباطي . ان الفكر يستلزم ان يكون موجوداً ، كما يستلزم النور ان تكون الاشياء مضاءة . الاشياء مضاءة بحكم النور الواقع عليها . وهكذا الفكر ، فهو موجود ، بحكم فكره . ان وجود الجوهر ، الذي تحدث عنه ديكارت ، يقوم على ان يزاول الشيءُ ما هو موجود له ، اصلًا ، اي على ان يقوم بوظيفته الاساسية . الوجود هو ان يعمل الشيء على الوجه المشروع

له ، اي ان يداوم على حقيقته . بهذا يُثبت انه موجود . وجود القلم ، مثلًا ، قائم في الكتابة . القلم الموجود هو القلم الذي يكتب . وجود الساعة ، مثلًا ، قائم في التوقيت . الساعة الموجودة هي الساعة التي توقّت . فاذا بطلت كتابة القلم ، بطل وجوده ، حتماً . واذا بطل توقيت الساعة ، بطل وجودها ، حتماً . وهكذا الفكر . ان وجوده قائم في التفكير . الفكر الموجود هو الفكر لذي يفكر . فاذا انفك الفكر عن ان يفكر انفك عن الوجود . ولكن الفكر يفكر بدون انقطاع . لذا لا يتناوله الشك ، الذي يتناول كل شيء ما عداه ، لأن الشك بحاجة الى الفكر ، كي يزاول وظيفته الشكّية . لذا كان الفكر موجوداً ، وكان وجوده مفكراً .

واضح ان الوجود ، الذي قصده ديكارت ، ليس بالوجود الحسي – المادي – المجتمعي . ليس بالجماد الذي تتلبد ذراته بعضها فوق بعض . ليس بالجسم ، ولا بالمجتمع ، ولا باي شيء آخر من الاشياء الملموسة ، المنظورة ، المسموعة . الوجود المعني ، هنا ، هو الجوهر الذي يقوم بما هو موجود لاجله. الوجود هنا وظيفة جوهرية. وهكذا الفكر . وجوده قائم على ان يفكر . مثَله كمثَل القلم والساعة . وهو يفكر دائماً اذن هو موجود دائماً . هو

موجود بمقدار ما يفكر ، او في الحين عينه ، الذي يفكر به . وهو يفكر بمقدار ما يوجد ، او في الحين عينه ، الذي يوجد به . فحوى هذا ان الوجود والفكر متلازمان ، متوازيان ، متكافئان . مهما يكن من امر ذلك المالوش الاكول (اعني ذلك الشيطان الخبيث ، الماكر ، المخادع ، الساحر ، الذي يستطيع ان يعطل كل شيء يخطر بباله ، فيزيد ، او ينقص ، او يغير ، او يحدث) فهو عاجز عن ان يوقف الفكر في تفكيره الدائر حول فكره . لن يقف الفكر عن التفكير . لن يتعطل الفكر . الفكر اذن هو الاصل في الوجدان . انه يلاحف الوجدان في صميمه ، بل هو ذاته صميم الوجدان ، ولذا كان بمنجى من الشك ، مهما امتد الشك بشكه في الامور الاولية. بساطة الوجدان، والحالة ذه، او لطافته، او محضه، او بحت بحته ، انه فكر لا امتداد له . هو جوهر هفهاف ، نفناف، مغسول ، لا يمت بعرق الى ما هو من صفات المادة ، كالطول ، والعرض ، والعمق ، والشكل ، واللون ، والسماكة ، والثقل . انه بياض رفيه .

انا افكر انني افكر

نلاحظ ان الفكر الذي عناه ديكارت هو دائماً فعل وجداني متعد . فكّر فعل متعد . والفعل المتعدي يحتاج

الى مفعول به . يعني ان الفعل الفكري هو اندفاع نحو محمول . يقال فكّر به ، وفكّر فيه ، ولا يقال فكّر فقط ... اي ان الفعل الفكري لا يبقى داخل ذاته ، بل يتجاوز ذاته في سبيل موضوع له . فعل التفكير لا يلزم ذاته . هو اندفاق الى الخارج . ومن هنا ضرورة ايجاد مفعول دائم للفكر .

فكّر فعل ينبغي لفعله ان يقع على شيء ، قد يكون في الخارج البراني ، كما في « فكرت باخي » او « فكرت بالطاولة التي اشتريتها امس » او « فكرت بالمحاضرة التي اعددتها ». الفكر بحاجة دائمة الى ان يصوّب نحو موضوع... لا شك في ان ديكارت لم يقصد هذا الفكر ، عندما قال « انا افكر اذن انا موجود » . هذا الفكر ذو الاتجاه المستقيم (اي ذو المحمول في الخارج البراني) هو الذي نتحلى به ، في حياتنا اليومية ، بغية ادراك مستلزمات جسمية ، ونفسية ، واجتماعية ، مباشرة . هذا الفكر ذو مسحب واحد ، يفضي بنا الى الحسيات ، والماديات ، والعقلانيات . ونحن نعلم ان ديكارت قد وضع كل هذه المفاهيم بين هلالين ، لانها تتجه نحو الخارج البراني ، ولانه لم يجد فيها من وضوح كاف ، يضمن بداهتها اليقينية . اذن ما هو الفكر ، الذي عناه ديكارت ، عندما قال « انا

افكر » ؟

هذا الفكر هو الفكر المفكر في انه يفكر . هو ليس الفكر الذي يفكر ، بل الفكر الذي يفكر في انه يفكر. هنا لم يعد موضوع الفكر في الخارج البراني . لم يعد الطاولة ، مثلًا ، ولا الحب ، ولا قانونا من قوانين العلم . لقد اصبح موضوعُ الفكرِ الفكرَ ذاته. لقد انطوى الفكر على فكره . لقد صار الحاملُ والمحمولُ واحداً . وهكذا تتحول عبارة ديكارت من « انا افكر اذن انا موجود » الى « انا افكر انني افكر موجوداً اذن انا موجود يفكر انه يفكر » . هنالك ، والحالة ذه ، فكر يفكر . وهنالك فكر يفكر في انه يفكر . لقد غدا المحمولُ الحاملَ ذاته . نحن اذن امام ذاتين .. ذات مرئية مفعولة ، وذات رائية فاعلة . الذات المرئية هي موضوع الذات الرائية . لدينا اذن ذات ذات وذات موضوع . الذات الذات ، اي الذات التي تفكر ، هي فعل .هي ذات فاعلة حاملة .وطبيعي ان يتساءل ديكارت ،على تلك الحافة المتعالية ، عن جوهر هذا الفكر الذي يفكر . ما هو الفكر ؟ من انا ؟ ما انا؟ اجاب «انا شيء يفكر » . . . «انا واثق انني شيء يفكر» . . . «ليضلني الشيطان ما استطاع الى ذلك سبيلا . انه عاجز عن ان يصيرني لا شيء ، ما دمت اعي انني شيء » . اذن انا شيء يفكر انه يفكر .

دي بيران

أنا أريد إذن أنا موجود

جرّد ديكارت الأنا من كل وجود كثيف ، وانتهى اخيراً الى القول « انا شيء يفكر » . هنا ، بهذا التحديد ، كشف ديكارت عن خاصرته لطعنة قوية من بيران . يعتقد مين دي بيران ان ديكارت لم يتمكن من اظهار حقيقة الوجدان . لم يتمكن من اجلاء حقيقة من انا . لقد ذهب ضحية جوهرية مغلوطة ، فلم يدرك وفاء البواطن الآدمية . لذا جاء عالم ديكارت عالم تجليد . جاء عالم تجميد وتقزيز . لا شك في انه عالم الوضوح ، والتمييز ، والبده . ولكنه وضوح باهت ، وتمييز خافت ، وبده ساكت . هو عالم لا يُبكى فيه ، ولا يُضحك . لا يُتألم فيه ، ولا يُفرح . هو عالم انسطاح فوّاش ، لا عالم اغوار ناتئة . عالم لا تموُّج فيه ... عالم ممسوح مبلطح . انه عالم

بوذي . وقد كان مين دي بيران ذا مزاج اتوني . كان ذا قلب ُيستحر ، وحس ُيستفز ، وارادة ُتستنفر . كان مثل لهب المجمرة الحامية . اذن لم يمهِّد له طبعه لتعايش سلمي مع ديكارت ، فنفض ، وانتفض ، وراح يهدم حافات الكوجتة .

انا لست شيئاً يفكر

نعلم ان بيران ولد في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٦٦ . وقد ترعرع في جو محموم بالعاطفة . شهد بام العين موت والده ، وموت والدته ، وموت شقيقته ، التي كان يحبها حباً قوياً . شهد بام العين موت زوجته . وانجرف بعد ذلك في مجاري السياسة ، فلم ُيفلح ، مما حداه على الاعتزال . هذا وان الطبيعة لم ُتغفل دورها في تكوين مزاجه . فقد كان عكس ديكارت . كان ذا طبع حيي ، واعصاب مبروشة ، وحس بعيد المذاق . كثيراً ما نقرأ في مذكراته بانه يتحسس شرايينه من الداخل . اجل ، لقد كان بيران يتحسس مسامات جسمه ، الى حد الهوس به ، والمرض . وهو امر خطير جداً ، لانه يرينا كيف سيق بيران الى تلمس شأن الوجود ، في هذه الحياة . الى هذا تعود روحيته الايجابية .

جميل ان يكون ديكارت قد رفع الوجدان على اساس

روحي . ولكنها روحية مريخية ، لا روحية ارضيـة . الروحية الصحيحة بحاجة الى الجسم ... بحاجة الى المادة ... اي بحاجة الى الوجود . لقد بالغ ديكارت في الفصل بـين عالم الروح وعالم المادة . لذا عاد فكبا في احابيل المـادة عينها ، عن طريق السلب ، لا عن طريق الايجاب . قـال « انا شيء يفكر » . جاء بيران وقال « انا ارادة فاعلة » . الفكر الديكارتي حالة . الارادة البيرانية فعل . والفعـل لا يكون الا في الوجود . تلك هي الروحية الايجابيـة العاملة، التي نادى بها مين دي بيران . من اجل هذا ، يُعتبر بحق واضع الفلسفة الوجودية الحديثـة ، عند الفرنسيس . لقد انطلق من كلمة « شيء » في « انا شيء يفكر » بغية نقد عام لجوهرية ديكارت . حوّم على هذه الكلمـة ، وجوّد في حومه ، مظهراً ان الوجدان ليس شيئاً يفكر . « انا » ليست شيئاً يفكر . ولماذا انا لست شيئاً يفكر ؟ لانني افكر ، ولأن الشيء لا يفكر . لقد حُصرت المعركة في كلمة « شيء » . لنتساءل اذن عما هو الشيء . كيف يحدد ؟ وبماذا يتصف ؟

الشيء . صفاته .

اول صفات الشيء انه لا يتحرك . لا يتململ . لا يستحر . هو مجموعة حبيبات مرصوصة ، لا ترابط فيما بينها،

ولا ترابط فيما بينها وبين غيرها ، من المجموعات الشيئية الباقية . يعني ان الشيء خال من النسبية ... من النسبة لذاته ، او من النسبة لذات سواه . لا علاقة بينه وبين شيئه . ولا علاقة بينه وبين الاشياء الاخرى . هذا هو الجماد . الجماد لا يحن ، كي يعطف ، ويميل الى غيره ، فتكون النسبة . هو قطعة واحدة ، لا شبابيك لها تطل نحو الخارج ، فتكون العلاقة . الجماد يبدأ من حيث نجيئه ، وينتهي حيث نجيئه . بدايته في كل نهاية ، ونهايته في كل بداية . انه كالحلقة المفرغة .

اما العلاقة الموجودة ، مثلًا ، بين الطاولة والشباك في غرفتي ، فان كائناً وجدانياً هو الذي يقيمها . هذا الكائن الوجداني هو انا . هو انت . هو هو . الأنية هي مصدر العلاقة بين الطاولة والشباك في غرفتي. لولاي ما كانت تلك العلاقة ، اذ لا علاقة بين الطاولة والشباك ، في حد ذاتها . لا علاقة بين الطاولة وبين ذاتها . لا علاقة بين الشباك وبين ذاته . ان الطاولة ليست في سبيل الشباك . وان الشباك ليس في سبيل الطاولة . الطاولة ليست من اجل ذاتها . والشباك ليس من اجل ذاته . ذلك ، لانه لا يوجد مدى ، في الجامد ، بينه وبين ذاته . لا فجوة فيه تفلقه الى اثنين . لذا خلا من الذاتية الدينامية . لا ذات له تستحر . هو موضوع فقط . هو ما هو ، لا اكثر ولا اقل . هو ، لا غير . مثله

كمثل الجلمود المبكل ، من جهاته الست ، وفي الحيز عينه . لا هو اكثر مما هو ، ولا هو اقل مما هو . ومن هنا قبوله للتكسير الى ُحبَيبات لامتناهية . الى حبيبات متجانسة . الى حبيبات تتآخى فتتشابه . من اجل هذا ، استطاع الشيء ان ينتقل من مكان الى مكان ، دون ان يتغير فيه ما يمس نوعه . ومن اجل هذا ، ايضاً ، نراه لا ينضح اكثر مما فيه. لا ينز ماوية تتوالد ، فتتكاثر . كيفما جئتَه بدأتَ من بدئه ، وظللت عند بدئه ، لانه لا ُيسرد . الشيء لا يؤرَّخ ولا يؤرِّخ.

التاريخ سيلان خلاق في مجاري الزمن . سابقه غير لاحقه. انه النمو . والنمو دليل حياة . وهل هذا يعني الا ان الطاولة ، مثلًا ، لا تشيخ . الزمن لا يعضها بنابه . هي لا تتمطى . لا تتثاءب . لا تتجاوز حدودها . الشيء لا يمط . فحوى كل هذا ، ان الشيء بدون باطن . باطنه هو من جهتنا . هو اعتبار . هو رأي . هو تقدير . هو قيمة يبروزها وجدان يعي . لذا كانت جميع النعوت ، التي يتصف بها الشيء ، اضافات برانية . انه تلك الصفات ، لا اكثر . انه جماد ممسوح مبلطح ... جماد لا يقاوِم ، اذ لا باطن له . الشيء ُينقَل ، ويحوَّل ، دون ردة فعل من قبله . هو مجرد خارج ، لا قطَبَ مستورة في داخله . لا غيب له . لا لاوعي له . مهما غوَّرنا في ثنايا الطاولة ، لن نصل الى رواق هوائي

في باطنها ... لن نصل الى صميم لها يسمى بطاولية الطاولة . ان مـــا يسمى بشيئية الشيء لا وجود له ، الا في راي وجدان يتحرك . يتبطن . الطاولة لا تفرز فرزاً ديناميـاً (اعني حياتياً) الطول ، والعرض ، والعمق ، واللون ، والشكل . هذا هو بالواقع معنى خـــلو الشيء من قدرة الانعكاف على ذاته . الانعكاف انطواء ظاهر على باطن . ولكن الشيء لا باطن له . هــو لا ينتصب ازاء نفسه . لا يقف ازاء نفسه . لا ينعكس على صفحات نفسه . لا يعود الى نفسه . لا يتحدث مع نفسه . لا نواعير جوّانية ، في الشيء ، تعلو وتهبط . انه جـدّ لصيق بجدران بنائه . لا ُحجر فيه . ولذا لا يتنفسَن . لا يتروحن . لا يتوجدن. لا ينتحر .

نتيجةً لكل ذلك نقول بان الشيء خال من الشخصية . لا أطر له تعرّفه . طاولتي ، مثـلاً ، لا تختلف عن طاولة جاري ، لو لم يكن ثمة انسان يعي ، هو الذي يميز فيما بين الطاولات . مطلق طاولة تستطيع ان تحل محل اية طاولة، بمعزل عن الانسان الذي يتولى هــو ذاته فعل التقيم . في عالم الاشياء جميع الطاولات بمثابة طاولة واحدة . كلهـا متساوية ، متشابهة ، متجانسة . لا فرق بين هذه وتلك ، الا بفضل الحاجة البشرية ، التي تصنف الجماد ، فتصبح هذه

الطاولة غير تلك . وهل يعني هذا الا ان الطاولة لا تتعرض للفشل ، ولا تحوز نجاحاً باهراً ؟ لا خطر عليها ، لانها خالية من القيم الاخلاقية . ومن هنا عدم اندفاعها ، من الباطن ، نحو طاولة اخرى تؤلف معها مجتمعا ، تتفاعلان ضمنه .

حلولية ديكارت

هذا هو الشيء . هو انسطاح مبلطح، ممسوح، فو ّاش، لا يتحرك ، ولا يتبطن ، ولا يتشخصن . اذن ان التشييء هبوط فى سلم الكائنات . ولذا كان منفعلًا لا فاعلا . كان مطلقاً شاملا غير معين . كان جوهراً . الجوهر يقوم على ان يكون عينَه في كل زمان ومكان. يقوم على ان يكون جامداً لا يتحرك،وخارجاً لا تبطن، ومطلقاً لا يتشخصن . استناداً الى ذلك ، جاءت الطاولة جوهراً ، لا يتحرك ، ولا يتبطن ، ولا يتشخصن . هي جوهر ابله . هي جوهر باهت . هي سديمية غافية . هي تلقائية محمولة . لذا رأى بيران انه من حق هوبز ، المادي النزعة ، ان يكون قد شك في كوجتة ديكارت. ذلك لأن تشييء الفكر يشوّه حقيقة الفكر . فهو يضع الوجدان والطاولة على مستوى واحد . كلاهما شيء ، لان كليهما جوهر . لا شك في ان

الوجدان فكر غير ممتد ، وان الطاولة امتداد غير مفكر . ولكن جوهرهما واحد، هو انهما شيء. الا يكون ديكارت قد وجْدن الطاولة ، هكذا ، وَطولن الوجدان ... اي جعل الروح مادة والمادة روحاً ؟ ما الذي يمنعنا ، والحالة ذه ، من القول بان ديكارت حلولي الاتجاه ، ما دام يزاوج بين الروح والمادة ، على صعيد الجوهر ؟ ولما كان الشيء المادي يُرى ، ويُلمس ، ويْشم ، ويُذاق ، وكان شبيه الروح جوهراً ، فقد حق لهوبز ان يطلب من ديكارت ان يُريه الشيء المفكر ، الذي هو انا . الذي هو انت . الذي هو هو . وان يلمسه ، وان يشمه ، وان يذوقه . ولكن اين الانا ، التي هي فكر ، من تلك الفروضات الحسية ؟ هل تشييئها ممكن ؟ كلا . اذن انا لست شيئاً يفكر . ولذا شك هوبز في صحة شيئية الانا الديكارتية . غير انه لم يشك في كونه موجوداً ، هو هوبز ، وفي كونه الذي هو .

نعلم كم كانت كبيرة تلك الضجة التي اثارتها «التأملات». لقد اقامت المفكرين ، يومذاك ، واقعدتهم لما فيها من جرأة ، وتحد ، وغوص على دقائق الامور الوجدانيـة . وكما جندت النقادَ كلمةُ «اذن» في «انا افكر اذن انا موجود» هكذا جندت النقادَ كلمةُ «شيء» في «انا شيء يفكر» . لقد اراد هوبز ان يعرف من ديـكارت عينه ماذا كان يقصد

بكلمة «شيء» . ان الشيء يُرى ، ويُلمس ، ويُدعك ، ويُفكفك ، ويُشم ، ويُذاق ، ويُكسر . هو كثافة مادية . ولكن ابمقدورنا ، على ضوء هذا المفهوم للشيء ، ان نعتبر الانا شيئاً يفكر ؟

ليس بخاف ان ديكارت لم يستطع ايضاح مرماه . وقد عجز في الكثير من المواقف عن الرد على الاعتراضات . سبب ذلك هو حصره جوهر النفس في الفكر ، لا غير ، مما افضى به الى الشك . الشك هو بالواقع وليد الفكر .

لقد رأينا كيف بنى شكوكه كلها على اساس الافتراض . افترض ان التربية لا تنفع . افترض ان الماضي يشوه الحقيقة . افترض ان العالم الخارجي غير كائن . افترض ان الحس خداع . افترض ان العالم غير صحيح . افترض ان الله غير موجود . وافترض ان هناك شيطاناً هو الذي يسحر الامور ، والاشياء ، فتبين عكس ما هي في الواقع . جميع شكوكه منبثقة من الافتراض . ولكن ما قيمة الافتراض ؟ الافتراض خال من القيمة الا على صعيد الافتراض . ان قيمته قيمة افتراضية . الافتراض هو افتراض . وعندما اراد ديكارت ان يُعطي للافتراض قيمة يقينية ، كي يبني فوقه صرحه الفلسفي ، ظلت هذه القيمة ايجابية على صعيد السلب ..

اي جاءت يقينية ، ولكن على صعيد الافتراض . ومن هنا تشديد مين دي بيران ، في كل مؤلفاتـه ، على ان الوجود وحده يقين صرف . الوجود ايمان .

الوجود وحده ايمان

منبت الشك فكر يجوهر ، ومنبت اليقين حس يؤرّض. هكذا حام بيران . وهكذا وضع اساس عمارته الفلسفية .

نعلم ان هناك نوعين من الشك . هناك الشك الشبطيقي (Le doute sceptique) الذي يشك من اجـل الشك ، فقط ، ولذا لا يصل الى حقيقة ما . وهناك الشك المنهجي (Le doute méthodique) الذي يشك من اجل الوصول الى حقيقة . هذا الشك يدرك اخـيراً نقطة ارتكاز له ، يستند اليها كقاعدة وطيدة لفلسفته. هذا الشك المنهجي هو شك رنيه ديكارت. ولكن، مهما يكن من امر الاختلاف، بين الشكين ، فان مصدرهما واحد ... هو الفكر المجرد. الفكر هو الذي يشك . والشك دليـل الى ان الوجـود معطّل . ذلك لأن الوجود هو المستند الوحيـد ، الذي يؤكد لنا الواقع . فمتى تزعزعت قاعدة الوجود ، تزعزع سقف الجوهر ، فتقلقلت عمارة الانسان كله . وحين يتعمد الفكرُ الشكَ ، يجب عليـه ان يعطـل الوجود . اذ ذاك

يتصرف بعالمه الطيفي كما يحلو له ، فيشك ، ويشك دائماً الى ما شاء الله . لهذا رأينا ديكارت يعطل الوجود ، في كل نواحيه ... يعطل التربية ، والماضي ، والحس ، والعالم الخارجي ، والعقلانيات . يعطل كل شيء في سبيل ادراك جوهر يقيني . وقد نسي ديكارت ان الذي ُيعطي الجوهر قاعدة يقينية هو ذاته الوجود . بدون قاعدة الوجود لا سقف لجوهر ثابت .

نأتي الى الوجود . الوجود قائم على الحس . والحس لا يشك . لذا كان الشك من عنديات الفكر . كان ُيفترض افتراضاً . الشك ليس واقعاً . الشك افتراض . الوجود الحسي وحده واقع . هذا الوجود لا يشك . يوم يشك الحس ، يفقد الانسان طعم الحياة ، فينتحر . من رابع المستحيلات ان يشك الانسان (حسياً) في الوجود، ويبقى رغم ذلك على قيد الوجود . شك الانسان في الحس معناه انطفاء جذوة الحياة ... معناه الموت . ان شكّ الفكر هو مداعبة للحياة من بعيد . هو مناورة خفيفة اللهجة . الدليل الى ذلك ؟ شك الشبطيقي ذاته . فهو على يقين ، حسياً ، انه موجود حقاً . هو يشك ، باعتبار الفكر ، لا باعتبار الحس . بهذا الاعتبار الاخير ، الشبطيقي لا يشك في ان اسمه كذا ، وطوله كذا ، وعرضه كذا ، ولون شعره

كذا ... وفي انه ينتسب الى العائلة الفلانية ، والامة الفلانية ... وفي انه يتألم ، ويجوع ، وينعس ، ويفرح ، ويحقد . الحس ، من وجه انه حس ، لا يشك . مداره اليقين والايمان .

ان اعظم الشكاكين الشباطقة لا يجرؤ على الشك ، عن طريق الحس ، في انه نائم فوق سرير من خشب ، مثلًا . ما منع الشكُ الشبطيقيين من ان يعيشوا وجودياً بثقة تامة ، على اساس الحس ، فاكلوا ، وشربوا ، وناموا ، وتنزهوا ، الى آخر ما هنالك من الامور ، التي يستلزمها عالم الوجود الواقعي . لقد شك ديكارت في انه جالس قرب النار ، يقرأ ، ولكن هذا لم يمنعه من ان يكون (باعتبار الحس) جالساً فعلًا قرب النار ، يقرأ الحوادث في صحيفة بين يديه. الفكر المجرّد هو الذي يشك ، بعد ان يستأذن الوجود ، في سبيل تعطيله . الفكر هو الذي يرقق بالافتراض كثافة الوجود ، المتحرك ، المتبطن ، المتشخصن ، فيبخّره ، حتى يصير اشفّ من السراب .

ان الذي يشك ، فيّ ، في انني آكل (وانا آكل) هو الفكر الذي يفترض انني لا آكل . يبقى ان هذا لا يعني (على صعيد الحس) انني لا آكل ، ولا استمرىء فعل

الاكل ، ولا اشبع . الحس لا يشك ... لا يستطيع ان يشك . ان الشك في الحس لا يكون حسياً . هو يأتي من قبَل الفكر المفترض ... الفكر الذي يصطنع الشك . عالم الحس عالم اكيد . عالم جبري . عالم حتمي . عالم ضروري . من العبث ان اشك حسياً في انني احترق ، وانا احترق بالفعل . مهما قوي شكي (باعتبار الفكر) فانا احترق (باعتبار الحس) . قد اشك بالفكر في انني البس ثيابي ، ولكنني لا استطيع ان اشك بالحس في انني البس ثيابي ، ما دمت اخرج من غرفتي بعد خمس دقائق لابساً ثيابي . عالم الحس عالم وجود يقيني . عالم ثقة وايمان . من شك فيه كان نصيبه الموت السريع. الشك لا ُيعاش حسياً. لا يمكن ان ُيعاش . الشك ُيتخيل . ُيتصور . ُيفترض . ُيصطنع ، دون ان يعطل شيئاً من مستلزمات الحياة الواقعية . ذلك لانه عالم اصرار والحاح . عالم واجبات لا تقبل الارجاء مطلقاً . عالم ضرورات مستعجلة . وليس ادل من ديكارت ذاته على صحة هذا القول .

نعلم انه شك في كل شيء . شك في التربية . شك في الماضي . شك في الحس . شك في العالم الخارجي . شك في العقل ذاته . شك في جميع هذه الافعولات الوجدانية ، على انها احكام فكرية يمكن ارجاؤها فكرياً ، ريثما يصل

الى صخرة اليقين . اجل ، لا شيء يمنعنا (على صعيد الحكم الفكري) من ان نرجىء مطلق فكرة ، نشك فيها . ثم تنبه ديكارت الى انه وجود واقعي ، يتألف من اعصاب تفرض بقاءها الحسي ، والى انه يعيش في مجتمع له مقتضياته الاكيدة الملحة . هنا شعر ديكارت بعجزه عن ايقاف حس واحد ... او شعور واحد ... او فرض اجتماعي واحد ، يجب ان يقوم به .

لقد افترض الشك (باعتبار الفكر) ولكنه لم يعشه (باعتبار الحس) . قال انا افترض ان جميع الاشياء التي اراها انما هي باطلة ، حقاً ، فاميل الى الاعتقاد انه ما وجد الا اوهام . وقال ايضاً لنفترض اننا نائمون ، وان كل هذه الخصوصيات من فتح العينين ، وهز الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ذلك ، ان هي الا رؤى كاذبة . وقال ، ايضاً وايضاً ، سافترض ان شيطاناً خبيثاً ، ذا مكر وبأس شديدين ، قد استعمل كل ما اوتي من مهارة لاضلالي . سافترض ان السماء ، والهواء ، والارض ، والالوان ، والاشكال ، والاصوات ، وسائر الاشياء الخارجية ، لا تعدو كونها اوهاماً وخيالات ، قد نصبها ذلك الشيطان فخاخاً ، لاقتناص سذاجتي في التصديق .

هكذا زاول ديكارت الشك على صعيد الافتراض ،

لا غير ، اي على صعيد الفكر ، يعني على صعيد الجوهر الذي لا وجود له . ولما تنبه الى انه وجود حسي ، ملح، تمسك بالعادات والاخلاق ، التي كانت سائدة في زمانه ... اسماها بالاخلاق الموقتة ، التي لا يتطرق لها الشك ، والا تهافت شكه الاصيل ذاته . قال من واجبي ان لا اتردد في اعمالي ، حين يضطرني الفكر الى التردد في احكامي . وقال لا يكفي ، كي نرمم المنزل الذي نقيم فيه ، ان نهدم وان نعد المواد ، والبنائين ، والتصاميم ، بل ينبغي ان يكون لنا منزل آخر ، نتمكن من ان نسكنه براحة اثناء الترميم.

لنستعرض قواعد الاخلاق الموقتة ، التي وضعها ديكارت نفسه ، كي يعيش رغم شكه اسعد عيش يستطيع اليه سبيلاً. قال في القاعدة الأولى . يجب ان اخضع لقوانين بلادي ، وعاداتها محتفظاً بالديانة التي انعم الله علي بان ربيت فيها ، منذ طفولتي . ويجب علي ان اتمسك ، في الامور الاخرى، باكثر الآراء اعتدالاً ، واقلها افراطاً ، مما اتفق على الاخذ به ، في ميدان العمل ، اعقل الذين كان عليّ ان اعيش معهم . وقال في القاعده الثانية .. يجب علي ان اكون جهد استطاعتي ، جازماً صامداً ، في اعمالي . وقال في القاعدة الثالثة ... يجب علي ان اغالب دائماً نفسي ، لا ان اغالب الحظ . وان اغير رغباتي ، لا ان اغير نظام الكون.

وبالجملة ، يجب علي ان اتعود الاعتقاد انه لا شيء في متناول قدرتنا ، تماماً ، سوى افكارنا بحيث نكون عاجزين كل العجز عن ان نحقق ما لا نقدر عليه ، من الاشياء الخارجية، بعد ان نبذل خير ما في طاقتنا .

الجوهر كائن في العام

ان كل هذه الاقوال لديكارت ، تدعم ما ذهب اليه مين دي بيران ، وهو ان الشك لا يحدث الا على صعيد الفكر. وجودياً، لا يستطيع الوجدان ان يشك . الوجود ايمان. الوجود ثقة اكيدة. الوجود واجب لا ُيفترض الشك فيه وجودياً . من اجل هذا لم يتمكن هوبز من ان يضع وجوده موضع الشك . وكيف يستطيع المرء ان يشك في وجوده ؟ الافكار ُيشك فيها ، اما العواطف والمشاعر فانها يقين صامد . قد لا اعرف من انا ، وما انا . ولكنني احس تماماً بانني موجود . انا موجود اكيداً ، باعتبار الحس . ولكنني ، باعتبار الفكر اجهل ، من انا ، وما انا . ذلك لأن المعرفـــة لا تصح الا في العام .. اي في الجوهر . اما قال ارسطوطاليس لا معرفة الا في نطاق العام ؟ لا معرفة الا وهي معرفة العام . ولما كانت الأنا وجوداً متحركا ، باطنياً ، مشخصياً (اي انني لست

انت ، ولا هو ، بل ذاتي بالذات) وبهذا صعب دمجي بغيري من الناس ، لانني افقد هكذا طابعي الاقنومي الذي يجعلني انا ذاتي ، فقد استحالت على نفسي معرفة نفسي . انا لا اعرف جوهر من انا ، وما انا ، ولكنني متأكد من اني موجود انا بالذات . هنا نلج فلك الايمان لا فلك المعرفة . ان المعرفة لا تنصب الا على الشيء ... على العام ... على الجوهر . الوجدان يُعاش وجودياً لا جوهرياً . وهو يُعرف جوهرياً لا وجودياً .

مظهرية المعرفة(*)

لنضرب فحمة القلم في حقيقة المعرفة . المعرفة تقتضي عارفاً ومعروفاً . هي تلك العلاقة الكائنة فيما بينهما . وتقتضي ، ايضاً وخصّيصا ، ان يختلف المعروف عن العارف اختلافاً نوعياً .. اي ان لا يكون العارف من نوع المعروف . انا اعرف الطاولة ، لانني لست الطاولة ، نوعاً . لا قرابة ، من الباطن ، بيني وبين الطاولة . ان علاقتي بها انما هي علاقة برانية ... اي علاقة من الخارج . لذا جاز لي ان اعرفها ، اي ان يضاف مفهومها (من الخارج) الى مجموعة مفاهيم الاشياء الكائنة في ذهني . يعني ان المعرفة هي ايضاح مدى فارغ قائم بين الوجدان العارف

(*) Phénoménologie

والشيء المعروف . هذه المعرفة هي دائماً ذهنية . وهي التي تثير فيّ الشك . بين الذات العارفة والشيء المعروف مسافة برانية ، يمكن افتراضها حسبما اشاء ، لانها معرفــة . انا اعرف الطاولة التي في غرفتي . ولكنني لا اعرف من انا، انا التائق الى المعرفة ، لاني انا ذاتي الطالب والمطلوب . انا الواضع وانا الموضوع . انا الحامل وانا المحمول . من اجل ذلك جاءت معرفتي لذاتي على خلاف معرفتي للاشياء. جاءت اكثر من معرفة . جاءت ايماناً . الايمان لا يشك في ايمانه . وما ذلك الا لانه وجود . الوجود اذن ايمان .

قال بيران لقد اجلت ناظريّ في كل ما يحيط بي ، من اشياء الطبيعة ، فلم اجد شيئاً واحداً اعانني على ان اعرف ذاتي . ان اشياء الطبيعة ، كلها ، التي اعرفها ، لا تدنيني قيد انملة من ذاتي ، اذا كنت لا اؤمن سابقاً بانني حقاً انا الذي انا بالذات . وانتهى بيران الى ان الفكر لا يستطيع ان يكون اداة صالحة للادراك الذاتي . واذا كان لا بد لنا من اعتباره انه تلك الاداة الصالحة ، فعلينا ان لا نشيّء الذات . ذات الأنا ليست بشيء . ان كل الحقائق النفسية تدعونا الى اعتبــار مفهوم الشيء المفكّر مناقضاً لعبارة « انا موجود » . « انا شيء يفكر » تختلف عــن « انا موجود » . « انا شيء يفكر » لا تنسجم مع شهادة الحس

الباطني .

ليس غريباً ان يكون ديكارت قد وجد في « الانا » شيئاً يفكر . لقد جوهرها الى ابعد حدود الجوهرة ، حتى انسطحت تماماً ، وانمسحت ، فلم يعد لها باطن . اذ ذاك اصبحت كياناً عاماً . هذا هو الجوهر . كذلك هو الشيء. انه انسطاح ، ممسوح ، مبلطح ، فوّاش ، لا باطن له . انه كيان عام . الطاولة جوهر لانها ليست ذات شخصية معينة. كل ما ليس له اطار خاص هو جوهر . يعني هو عام . الأنا افكر ، عند ديكارت ، ليست أَنية احد من الناس . هي ليست انية انسان وجودي . هي ليست انية بطرس ، ولا انية بولس. هي كل الانيات دون ان تكون انية احد. وهكذا بانت انا الجوهر مغايرة لانا الوجود . الأنا افكر غير الانا موجود . في الجوهر ، انا لست الشخص المعين ، في الوجود . في الجوهر انية بطرس لا تظل انية بطرس . في الجوهر ينعدم وجود بطرس . ولذا غدا جوهر الانا ليس وجود هــذا ، ولا ذاك ، ولا ذلك . حقّ لديكارت ان يعتبرها حينئذ شيئاً يفكر .

مَثل الانا في الجوهر كمثَل الشيء في الجوهر . الشيء جوهر . ان مطلق شيء هو كل الاشياء ، دون ان يكون

شيئاً معيناً . لم ينقلب شيئاً معيناً ، الا بفضل وجدان معين ، نظر اليه من ناحيــة معينة . اذ ذاك تعيّن . اما من حيث هو ، في حد ذاته ، فالشيء مطلق . مطلق طاولة هي كل الطاولات . لا غرابة اذن ان يكون ديكارت قد انتهى الى اعتبار الانا شيئاً يفكر . لقد رقق عنها سماكة الوجود . جلط عنها دسم اللحم والدم ، حتى لطفت ، وشفت ، وهلهلت ، فلم تعد عامرة ، عارمة ، كانزة . وهكذا صارت من باب الاشياء ... صارت حالة . وقد اظهر ديكارت عينه ذلك في التأمل الثالث . قال اتصور جيداً اني شيء مفكر لا ممتد ، واتصور ان الحجر شيء ممتـد لا مفكر . هذا هو الفرق الكبير الذي اتصوره دائماً بين الشيء المفكر اللاممتد والشيء الممتد اللامفكر . ومع ذلك فهما متفقان في ان كليهما يمثلان جوهراً ... هنا ادرك ديكارت القاسم المشترك ، بينهما ، اذ الجواهر جمعاء تلتقي في صفة واحدة ، هي صفة العام .

الانا هي فعل

لنتساءل الآن عما هو المعطى الاول في نظر مين دي بيران . ما هو الواقع الاصل في الوجدان البشري ؟ ما هي الحافة التي ما بعدها حافة ؟ من اين يجب علينا ان نبتدىء في حكاية وعي ذاتنا لذات ذاتنا ؟

رأينا كيف ان الحافة الاخيرة ، عند ديكارت ، هي

الفكر . مين دي بيران لا يختلف عنه من حيث البداية . ولكنه عنى بالفكر غير ما عناه سلفه . لنعد الى الكوجتة . لقد استطاع بيران ان يمتشق منها ما اظهر ، بجلاء ، ان الانا ليست شيئاً . ما معنى «انا افكر اذن انا موجود» ؟ ما هو الفكر ؟

قلنا في الحديث عن ديكارت ان الفكر فعل وجداني متعد . «فكّر» فعل متعد . والفعل المتعدي يحتاج الى مفعول به . الفكر اندفاع نحو محمول . يقال فكّر بـ ، وفكّر في ، ولا يقال فكّر فقط. يعني ان الفكر لا يبقى داخل ذاته ، بل يتجاوز ذاته في سبيل موضوع له . فعل التفكير لا يلزم ذاته . هو اندفاق الى الخارج . ومن هنا ضرورة ايجاد مفعول دائم للفكر . فكّر فعل ينبغي له ان يقع علي شيء، قد يكون في الخارج البراني، كما في«فكّرت باخي» او«فكرت بالطاولة التي اشتريتها امس» او«فكرت بالمحاضرة التي اعددتها» . الفكر بحاجة دائماً الى ان يصوب نحو موضوع . وقلنا لا شك في ان ديكارت لم يقصد هذا الفكر ، عندما قال «انا افكر اذن انا موجود» . هذا الفكر ذو الاتجاه الواحد (اي ذو المحمول في الخارج البراني) قد ارتاب منه ديكارت . يبقى ان الفكر الذي عناه هو الفكر المفكر في انه يفكر .

هنا لم يعد موضوع الفكر في الخارج البراني . لم يعد الطاولة ، مثلا ، ولا الكتاب . لقد اصبح موضوعُ الفكر الفكرَ ذاته . لقد انطوى الفكر على فكره . لقد صار الحاملُ والمحمولُ واحداً . وهكذا تحولت عبارة ديكارت من «انا افكر اذن انا موجود» الى «انا افكر انني افكر موجوداً اذن انا موجود يفكر انه يفكر» . هنالك ، والحالة هذه ، فكر يفكر ... وهنالك فكر يفكر في انه يفكر . نحن امام ذاتين : ذات مرئية مفعولة ، وذات رائية فاعلة . الذات المرئية هي موضوع الذات الرائية . لدينا اذن ذات ذات، وذات موضوع. علاقة هاتين الذاتين، بعضهما ببعض، هي علاقة خارجية. اعني ان الذات الموضوع هي خارج الذات الذات . اجل ، هي في الخارج ، وان كانت باطنية . ثمة نوعان من الخارج : خارج براني (هو في الطبيعة) وخارج جواني (هو في النفس) .

يبقى ان نعرف اية ذات، من هاتين الذاتين (في الخارج الجواني الذي هو النفس) يمكن ان تسمى شيئاً ؟ لا شك في انها الذات المفعولة المحمولة ، التي هي موضوع . فقد مرّ بنا ان الشيء موضوع لا واضع . والذات المفكَّر بها هي موضوع الذات المفكِّرة... وهي وحدها التي تصلح لتتشيأ. اما الذات الاولى ، التي ينبثق منها الفكر ، فهي ذات لا

شيء.. هي ذات فاعلة لا شيء يفكر . هي فعل . هنا خطأ ديكارت . لقد اعتبرها شيئاً يفكر ، في حين انها فعل ، والفعل ارادة هي التي لا يشك فيها . هي الواضحة ، المتميزة ، البديهية . هي التي بفضلها نعرف الاشياء ، دون ان نعرفها بالذات . انها فعل ، والفعل ايمان .

الفعل يحدث في الوجود

الفعل لا يحدث في الجوهر . الجوهر لا يتفعلن في الجوهر . هو قوة مخبوءة تود الخروج الى محيط برّاني ... الى الوجود . والوجود يتألف من الانسان والطبيعة ، اي من اعصاب ومادة . لقد بعدنا كثيراً مع ديكارت عن الارض ، والجسم ، والشكل ، والصورة . طرنا معه الى حيث لا حيث ... الى حيث لا مكان ولا زمان . وها اننا نعود الى الارض . نعود الى الجسم ، والشكل ، والصورة . نعود الى حيث التزمن والتمكن . من العبث ان نبحث عن فكر لا جسم له. هذا الفكر ليس بفكر... او عن جوهر لا وجود له . هذا الجوهر ليس بجوهر . ان جوهراً غير موجود ، في وجودنا الوجودي ، ليس حقيقة . قد يكون في حد ذاته ، ولكن لا فائدة لنا منه . لا حقيقة على اساس الجوهر فقط . الحقيقة تحمل فيها معنى الجوهر العام ، الذي يشمل كل الناس . وتحمل فيها معنى الوجود الخاص ، لأن

الحقيقة يجب ان تكون . واين يمكن ان يكون الواجب ان يكون الا في نطاق الوجود؟ الحقيقة ذات ركيزتين .. الجوهر والوجود. هي انسانية. هي حقيقة بالنسبة للانسان، والا ما كانت حقيقة . جوهرها العام هي ان تكون في وجود خاص . ومن هنا كان تشديد مين دي بيران على وجوب الوجود . الوجدان لا يعي انه يعي الا بواسطة الجسم والمادة .

قد يعتقد البعض ان بيران هو من فئة الحسّيين ، على غرار كوندياك ، زعيم تلك المدرسة الفلسفية ، عند الفرنسيس . ولكنه اعتقاد خاطىء لسبب واحد ، وهو ان الحس (عارياً) ليس بفعل . الحس يُفرض علينا جبراً . وكل ما يُفرض علينا جبراً ليس بفعل . هو حالة . هو انفعال من الخارج . الواقع ان الانسان لا يختار احاسيسه . لا بد لي من ان أرى عندما اكون مفتح العينين . لا بد لي من ان اسمع عندما امر بجانب مرقص تعزف الموسيقى فيه . انعس فانام. اعطش فاشرب . اجوع فآكل. اشعر بالحرارة قرب النار . واشعر بالبرودة قرب الثلج . هذه حالاتٌ وقف . لذلك لا يكون وعينا لها من قبيل الذات الفاعلة. لسنا امام عقبة نصطدم بها . لسنا امام صراع ، او مشادة عنيفة . انه انفعال تلقائي ، كثيراً ما يأتي لاواعياً ، كما هو الحال في

النوم او في روتينية الحياة اليومية . اكيد اذن ان وعي الوجدان لذاته لا يكون فى الحس وحده . ولا يكون في الفكر المجرد ، وحده ايضاً ، للسبب عينه . وهو ان الفكر يُفرض علينا جبراً . الوجدنة الباطنية الصرف (كالتصور ، والتخيل ، والتذكر ، والتذهن ، والتعقلن) حالات ننفعل بها ، لأن الذات الفاعلة لا تتدخل فيها تدخلًا مقصوداً. ذلك لأن الوجدان ، في مجالات الفكر الاثيري ، لا يصطدم بسماكة . لا يلتطم بعقبة كثيفة ضاغطة عنيدة . لا يقاوَم . لا يتطلب منا كدّاً ، ولا شداً ، ولا جهداً . هو يميل دائماً ، كما اسلفنا ، الى مزاولة الاطر العامة . وكل عام هو حالة ينفعل فيها الانسان .

هذا عدا عن القول ان الفكر لا يحصل بمعزل عن الجسم . مهما شفّ ، الوجدان ، ورقّ ، ودقَّ ، ولطف ، فهو لصيق دائماً في تفكيره ببعض الحركات الجسمية . الانسان مزاج اولاً . والمزاج اعصاب . ان كل نشاط فكري ، وان كان مجرداً ، يتبعه نشاط حركي . ومهمة الفيزيولوجيا هي ان تصف لنا نشأة تلك الحركات العضلية . قد لا يحدد هذا العلم جميع شروطه . ولكنه كائن حتماً ليرسم لنا كيفية حدوث تلك الحركات الجسمية ، بجانب الفكر المتذهن . قيل الصمت حديث باطني بين الانسان

وذاتـه . اجل الصمت باطني بالنسبة الى الغير الموجود في العالم البراني. ولكنه ليس باطنياً بالنسبة الى الذات الصامتة. الجهاز الصوتي ما فتىء يحرك اوتاره ، كما لو كان الحـديث بصوت عال ، مع الغير في العالم البراني . الا انها حركات خفيفة الزخم . الفارق اذن ليس فارقاً في النوع . وانما هو فارق في الدرجة .

في الارادة

ان وعي الوجدان لذاتـه لا يكون الا في الارادة ، حيث تظهر حقيقتنا الآدمية ظهوراً جلياً . ذلك لان حقيقة الانسان هي ان يدرك الانسان ذاته مدركا ، اي ان يعي ذاته واعياً، وهذا لا يحدث في الجوهر. لا يحدث في العام. لا يحدث في الحالة . هذا يحدث في وجه عقبة نصطدم بها . اذ ذاك يحصل الفعل . الفعل يتطلب بذل نشاط . فيه كدّ. فيه جهد . فيه مدّ اعصاب ، وتقلص اعصاب . فيه انكماش عضلات ، وانفلاش عضلات . فيه اصطدام اولاً ، فتربص، فتحفز، فانقضاض، فرجوع الى الذات. وهي كلها افعولات وجدانية ، لا تحصل بمعزل عن المادة، والجسم . فيها يتفتّق الوجدان عن وجدانه ، نظراً للهزة التي تعتريه امام العقبة ، فينتفض من غطيطه، ويفرك عينيه ، ثم يستيقظ واعياً . اين العقبة العنيدة في الحس وحده ؟ اين العقبة العنيدة في الفكر

وحده ؟ الفكر والحس عالمان ، ُحدلت طرقاتها ، فلا عثرة للسير عليها . ولا سبيل الى تفجير صهاريج الوجدان الا بهزات عنيفة ... الا باصطدام ترتج فيه اركانه ، اذ ذاك يندفع نحو تحطيم السدود العائقة ، فتبين لنا ابعاده ، طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً . في الارادة يعي الانسان ذاته انه يعي .

تتميز الارادة اذن في انها فاعلة ... فاعلة في عقبة تمنع الطريق على الوجدان . حينئذ يحصل الاحتكاك بين حركتين ، طاردة وجاذبة ، فتتفتح مسامات اللاوعي ، وينقلب الوجدان وعياً يعي انه يعي . هذه العقبة اين هي في العالم الديكارتي ؟ لقد وضع ديكارت بين هلالين كل ما يمكن ان يكوّن عقبة الوجدان . ابطل التربية ، والماضي، والحس، والمادة، وطيّر الفكر عبر فضاء لا هواء فيه . اين العقبة بعد ذلك ؟ اين الوجود الضاغط ؟ عالم ديكارت عالم لا ُيراد فيه ، لانه عالم ميسور . هو عالم محدول . عالم ُدلكت حافاته ، فانسطح ، وانبسط . ابقدور الوجدان ، في عالم مخملي كهذا ، ان يصطدم بعقبة ؟ ليناضل ؟ ويكافح ؟ ويسايف ؟ وبالتالي ابقدوره ان يتحرر ؟ وممّ يتحرر، اذا كان في الحس الخالص ، والفكر الخالص (اي في الجوهر) يحمل تلقائياً دون كدّ ، ولا شدّ، ولا جهد ؟ ان تحقيق الحرية، لا يكون الا اغتصاباً ، من خصم عنيد . اين الخصم

في الوجدانيات المنفعلة ؟ اجـل ، ليس كالارادة ما يوضح تماماً حقيقتنا الآدمية . هي اكثر من حس مبلطح ، واكثر مـن فكر مريخي . هي فعل وجودي . فيها تجتمع المادة والروح . الارادة لا تؤخذ . الارادة لا تعطى . الارادة تبنى بناء . والبناء يبتدىء من تحت ، اي من الوجود . **انا اريد اذن انا موجود .**

في الارادة نصطدم بعقبة من الخارج ، فنستيقظ باطناً . هي ليست الخارج وحده ، ولا الداخـل وحده . المادة والروح لا ينفصلان فيها . هي ليست كالربان الذي يفعل في باخرته من الخارج . اولاً لأن الباخرة غريبة عن الربان . ثانياً لأنه مجبر على ادراك جميع حركات اجزائها ، كي يحسن قيادتها . اما انا وجسمي (الذي يكوّن العقبة) فاننا نؤلف كياناً واحداً . اريـد ان اقفز الى علو شاهق ، فاصطدم بجسمي . هذا الاصطدام ليس من الخارج . هو اصطدام بجسمي انا ، اي بذاتي . هو اكثر من حس عضلي . يقول بيران عندما يصطدم الانسان بعقبة ، ويريـد ان يفعل ، يحدث فيه ما يشبه انفلات زنبرك مشدود . فانه يتحرك . هذه الحركة تتصل بالاعصاب ، فالعضلات صاحبة العلاقة ، فالعضو المحتل ، فالشعور ببـذل طاقة جاهـدة ، فوعي الوجدان ذاته انه يعي . تفتقُ الوجدان عن وعي يعي انه

يعي هو ذاتــه سبب الشعور بغبطة السعادة ، بالتغلب على العقبة ، بالبداية المستقلة ، بمبدأ الحرية . **هذا هو الانتصار** على الوجود ، في بدء من الوجود ، بغية جوهر موجود . لولا الارادة لـكان الانسان تابعــاً . **انا اريد اذن انا موجود .**





برغسون

أنا أدوم إذن أنا موجود

نحن الآن على عتبة الوجود . لم ندخل بعد فيحاءه . ولكن لم يعد بيننا وبينه ، الا طول رمح ، او اقل . اننا على قيد انملة من الوجود الخاص ، اذ لا وجود الا وهو وجود خاص . اجل ، لقد سار برغسون في خطى سلفه . كان ان انتهر الفلسفات الجوهرية، بدوره، فانشلت مفاصلها ، وانهارت بملمس من بيانه الفتيق .

البرغسونية هي ايضاً عدوة الجوهر في الجوهر . هذا الجوهر بتر للجوهر. هو تجريد . وكم تعطي لفظة «تجريد» معنى الاقتطاع ، والانسلاخ ، عما يجب ان يكون . نرى ان بولس يحب ، وان بطرس يحب . نصغي الى هذه القطعة الموسيقية، مثلاً ، فنشعر بانها تعبر عن الحب. ونصغي الى قطعة

موسيقية ، اخرى ، فنشعر بانها تعبر عن الحب . وهكذا نلفظ كلمة «الحب» . نتحدث عن «الحب» . ولكن ماذا يكون هذا «الحب» ؟ ايكون حباً واحداً ذلك الذي شعر به بولس،وبطرس ، وقد شعرنا به في القطعتين الموسيقيتين؟ كلا ، اذ من الصعب ان نتصور حباً فعالاً غير صادر عن شخص ، وغير موجّه الى شخص. نحن هنا في اجواء متغايرة لعواطف متغايرة . اننا نتنسم عطوراً مختلفة .

الحب ، بمعناه الجوهري ، طفاوة . هو رغوة ، اي مفهوم عام ، فارغ من كل زبد آدمي . لقد جردنا الحب مما يعود فيه الى بطرس ، وجردناه مما يعود فيه الى بولس ، وجردناه مما يعود فيه الى كل من القطعتين الموسيقيتين ، فلم يبق منه الاحثالة لا تمت بصلة الى شخص معين . هذا الحب ليس بحب بشري . لنقل انه حب بلا ريق . اجل ، ما هو هذا الحب الذي لا يعود الى حب هذا، او ذاك ، او ذلك؟ يقول برغسون انه مصنوع الحب. انه تزوير للحب وتحريف. انه لا شيء . ان تكون عاطفة الحب موجودة في حياة الناس عموماً، فهذا لا يعني مطلقاً ان تلك العاطفة هي عاطفة عامة . حب بطرس يختلف عن حب بولس . حبي انا يختلف عن حبك انت . انا لا اشعر الا بحبي انا ... حبي الذي يصلني منه الوف اللوينات الخاطفة، والوف الاصداء العميقة،

التي تجعله حبي انا لا حبك انت . وهل يُسأل المرء عن شيء عام؟ عن شيء هو في عالم المثُل ؟ المسؤولية هي ان اكون (انا ذاتي) مسؤولاً عما اقوم به (انا ذاتي)...عن فعل سرقتي انا ، مثلا ، لا عن السرقة بوجه عام .

في الوجود الالهي

نعلم ان لبرغسون من رائع الكلام ، في الصوفية ، ما يقيمه شيخاً من شيوخ الوجودية الحديثة . هذا الرائع في الكلام عن الصوفية ضمنه كتاباً له عنوانه « منبعا الاخلاق والدين »(*) سيق فيه الى التحدث عن الله . ولا احد ينكر ان اعوَص ناحية، في معضلة الله، هي وجوده. من الطبيعي اذن ان يتساءل برغسون اولاً عن الوجود .

ما هو الوجود؟يقول هو ادراك حسي.هو ليس ادراكا، فقط ، بل ادراك حسي ايضاً . هو واقع . ومن واجب الواقع ان يقع في حيز بشري ، اي في مكان وزمان . لا سبيل الى ادراك الواقع الا اذا أُوقِع في اطارنا الآدمي... يعني لا سبيل الى ادراك الوجود الا في وجود يمت الينا بصلة وثيقة. ولا طريق لنا الى الوجود الا طريق الحواس. الوجود اذن ادراك حسي . وهكذا يعود بنا برغسون الى مستوى الخاص،ويتفق مع سلفه مين دي بيران على ارجاع

(*) Les Deux Sources de la Morale et de la Religion

الاحترام الى المادة والجسم .

يقول ان الشيء الموجود هو الشيء المدرَك حسياً ، او الذي يمكن ان يدرك حسياً. الشيء الموجود يسهم في التقاطه الادراكُ والحس ، معاً ، والا لا ينوجد فلا يتأنسن. اذن هو قائم على تجربة واقعية او تجربة ممكنة . اكثر من ذلك. الوجود هو المحك الذي نعي به مقدار انسنة الجوهر . هو كعدسة آلة التصوير . انه يقرِّب الجوهر او يُبعده . فبامكاني ان ابني جوهراً في عالم المثل ... اعني ان اتمثل فكرة عن شيء ، او عن كائن ، كما يتمثل المهندس شكلاً هندسياً . اجل ، بامكاني ان اعمِّر ما اشاء من الجواهر على بساط الريح الاعلى . الاختبار وحده يقرر ان هذا الشيء ، او ذاك ، او ذلك، موجود بالفعل او يمكن وجوده خارج الفِكَر المبنية على نحو جوهري .

اليست تلك حالنا عندما نتحدث عن الله ؟ ان الفلسفات الجوهرية لا تعني الاله الذي تفكر فيه عامة الناس . لا تعني الهاً موجوداً او يمكن وجوده . اله الفلسفات الجوهرية اله بعيد عن ساحة الوجود ... عن ساحة الاختبار . انه اله غير متجسد . لو اتيح لهذا الاله ، بمعجزة خارقة وخلافاً لرأي الفلاسفة الجوهريين ، ان يهبط الى ما بين الناس ، لانكروه وما عرفوه ... اولاً لانه اله غير موجود ولا

يمكن وجوده . ثانياً اذا وجد ، فانه يوجد على غير طريقة البشر . هذا اله لا يتأنسن . ومن هنا الفارق الكبير ، من حيث معضلة الله ،بين الفلسفة والدين . الفلسفة تبحث في الله باعتباره جوهراً، باعتباره الها لا يجرَّب. لا يختبَر. والدين يبحث في الله باعتباره ، اولاً وآخراً ، كائناً يمكن وجوده بل يجب وجوده . يبحث فيه باعتباره موجوداً . هذا هو الامر الذي عجز عنه اله ارسطو . ان اله ارسطو جوهر متعـال . هو جوهر لا وجود له . هو المحرك الذي لا يتحرك . هو الوجود الذي ينوجد . وقد تعلقت الفلسفات الجوهرية به ، فيما بعد ، واضافت اليه العديد من الصفات ، التي لا تتفق مع حقيقته الالهية وحقيقتنا الانسانية.هذا الاله المتباعد ، المتكابر ، هو انصهار جميع الجواهر في جوهر واحد ، على نحو ما قال به افلاطون .

في الصوفية

وقد رأى برغسون ان الصوفية هي وحدها التي تحل معضلة وجود الله . ذلك لأن التجربة هي منبع الادراك في دائرة الانسان . الادراك الصحيح هو الذي ينبثق من التجربة . والصوفية تجربة ، تنقل الله من الجوهر الذي هو ، الى الوجود الذي نحن ، فيصبح في متناول آدميتنا . حينذاك ندركه ادراكاً صحيحاً صادقاً ، اي ادراكاً

انسانياً . اله الصوفيين اله وجود ... اله موجود ... اله شخص . اله الفلاسفة اله جوهر ... اله لا موجود ... اله لا شخص . ولذا ، يقول برغسون ، اذا دُرست الصوفية دراسة عميقة ، ايجابية، امدتنا بالمعلومات اللازمة عن جوهر اله موجود ، اله شخص . ومن اهم المعلومات ، التي تمدنا بها الصوفية ، وقد اتفق عليها جميع الصوفيين ، ان الله بحاجة الينا ، كما نحن بحاجة اليه . خلقنا ليحبنا ، كما خلقنا لنحبه . وما ذلك الا لانه وجود فعال ، وخلاق ، وعطوف . اله الفلاسفة لا يفعل ، ولا يخلق ، ولا يعطف . هو لا يحن ، ولا يحب . انـه جوهر منكمش على ذاته . اله الدين اله محبة ... اله موجود ... اله وجودي . لذا نرى الصوفي لا يقف عند حد التأمل في الله . فهو لا يكاد يهبط من السماء ، ويجد نفسه عـلى الارض ، حتى يشعر بالحاجة الى ان يحب الناس . لقد انحـدرت فيه الحقيقة الالهيـة ، من منبعها الجوهري ، واصبحت وجوداً فعالاً يتحرق الى الانتشار بين الناس . الجوهر الالهي كالشمس ، لا يستطيع الا ان يفلش نوره في الوجود كله .

ماذا نستنتج من هذا القول؟نستنتج ان الجوهر مدعو، بموجب جوهريته ، الى ان يتجسد في وجودنا. جوهر الريح في وجود عاصف.جوهر الريح ان تعصف الريح. والعصف

وجود ندركه نحن ادراكاً حسياً . فاذا اكتفى الجوهر بجوهريتـه ، دون ان يتحرك وجوداً يُلمس ، ويُرى ، ويُسمع ، كان جوهراً غير موجود ... اي جوهراً بلا جوهر . قد يكون موجوداً في زاوية ما من زوايا العالم المثالي . ولكنه لا يكون موجوداً بالنسبة الى الانسان . اذ لا وجود الا وهو وجود بالنسبة الى الانسان . اله الدين اذن جوهر ، من ضمن جوهره ان يحن الى الوجود ، الذي هو في متناول الآدميين . اجل ، هو يحن الى الوجود، ولذا تجسد ويتجسد دائماً . ومن هنا وجودية الحب الصوفي ، اي انضوائيته الفعالة . ان حب الصوفي هو اكثر من حب الانسان لله . هو ايضاً وخصوصاً حب الله لجميع البشر . فمن خلال الله ، وبالله ، يحب الصوفي الناس كلهم حباً الهياً . هو حب يرشح من اعالي الجوهر لانـه يتفجر من اعماق الوجود . هو بعيد عن الحب ، الذي يتحدث عنه الفلاسفة باسم العقل ، لان العقل عاجز عـن ان يـدرك وجوادت خاصة . العقل يجوهر . يشمل . يُطلق . يعمّم . وبذلك يفقد الخاص طوابع خاصته .

حجة الفلاسفة العقلانيين ان الناس يشتركون في جوهر واحد . قد يكون ذلك . ولكن يجب علينا ان نعرف اين يستوكر الجوهر . اهو فوق في عالم المثل المبتور عن

الوجود ، ام هو تحت في اقبية لطيفتنا البشرية ؟ ان الفلسفة تختلف اتجاهاً باختلاف المركز الذي نعطيه للجوهر . فاذا رفعناه الى ما وراء الغيوم ، ضعف لدغه ، وخسر الكثير من فعاليته . انه يصبح شنشنة عقلانية . والعقل لا يحرق . لا يلسع . لا يعض . لا يحطم الظهر . لو لم يرَ الفلاسفة العقلانيون حب الناس (بعضهم لبعض) تجربة دارجة ، ما قرروا مبدأ المحبة . ولكن المحبة ليست جوهراً ُجعِل بناؤه في الاعالي . المحبة كثافة وجودية ، تشب نارها ، من بين شغف القلب . جوهرها انها مرزوزة في قاع وجودنا . وهكذا الجوهر الالهي . انه ليس تطريزاً ذهنياً . ولكنه وجود ندركه حسياً في وجودنا . وقد جاءت الديانة المسيحية تثبيتاً ، على صعيد الدين ، لهذه الحقيقة . ان سر التجسد يؤكد تماماً وجوب انتقال الجوهر الى الوجود . وما قيمة اله يظل في السماء ، دون ان ُيقيم الروابط ، بينه وبين خلائقه البشرية ؟ ما قيمة اله ارسطو ، ما دام لا يشعر البتة بوجود الانسانية ؟ وكيف ُتزاوَل القيم التي اوجدها ؟ ولمن تزاوَل؟ وكيف يدين الانسان ؟

سر التجسد من اضخم الاسرار التي اتت بها الديانة المسيحية . لقد نسف هذا السر جميع الحواجز التي اقيمت بين الجوهر والوجود ... بين السماء والارض . لقد ابان

الروابط الكائنة بين الخالق والمخلوق . اظهر ان عالم المثل هو في دنيانا . نزل الاله بيننا . وعاش بيننا . وآكل ، وشرب ، ونام ، وتألم ، وشاطرنا كل الاقانيم الوجودية . وان تنزيه الاله عن التجسد فهمٌ مغلوط لعلاقة الجوهر بالوجود . هو من رواسب النزعة الجوهرية التي فصلت كثيراً بين الجوهر والوجود . تلك النزعة لا تستطيع ان تقول لنا لماذا خلق الجوهرُ . وما هي علاقة الجوهر بالوجود ، ما دام ينبغي للوجود ان يقتاس بجوهرية الجوهر .

في الارادة

الى هنا والاتفاق على اشده بين البيرانية والبرغسونية . لقد تخرج برغسون ، حتى الآن ، على يد بيران . ولكنه خطا خطوة ابعد ، نحو تعريف الوجود ، فزاده ايضاحاً . لا شك في ان الجوهر غير كائن بدون وجود ، هو موضوعه . لا حيل في جوهر لم ينقلب وجوداً . ولكن يجب ان نعرّف ماهية الوجود . ما هو الوجود في حق حقه ؟ قال بيران ان الانسان ارادة فاعلة . قول صحيح . يبقى ان نحدد الارادة ذاتها من وجه انها وجدنة . ما هي الارادة ؟

لا نريد ان ندخل في تحليل مسهب لجميع النظريات، التي

حيكت حول مفهوم الارادة . نقف عند امرين ، فقط ، لنرى كيف جاء برغسون الى فكرة الديمومة ، التي جعلها قاعدة لفلسفته كلها. الامر الاول هو التحليل الكلاسّي الذي ركز الارادة على مراحل اربع تتسلسل ، الواحدة تلو الاخرى ، قبل ان يكتمل فعل الارادة . قبل الارادة تحقيق. والتحقيق عمل تسبقه حالات نفسية ثلاث...التصور، والتشاور ، والتصميم او البت . فنحن نتصور ما نريد فعله، ثم نتشاور فيما بيننا حول هذا التصور ، واخيراً نصمم او نعقد النية على فعله ، وفي النهاية يأتي شوط التحقيق . هناك اذن عدة حالات تتسلسل. هناك نمو على دروب الوجدان. هناك تطور . هناك ، كما يقول برغسون ، ديمومة . ومن هنا اندفاع برغسون نحو الديمومة ، رمّةً ، بدل الاكتفاء بالتحقيق الذي هو شوط واحد ، من اشواط اربعة ، لحالة وجدانية واحدة . الامر الثاني هو مجمل النظريات النفسية ، والفلسفية ، التي اعطاها المفكرون حول مفهوم الارادة . نعلم ان هناك من ارجعها الى الحس . ونعلم ان هناك من ارجعها الى العقل . ونعلم ان هناك من ارجعها الى الرغبة . وان هناك من ارجعها الى الخُلُق. لِمَ نقف اذن عند الارادة، فقط ، او عند ظاهرة من ظاهرات الارادة ؟ لنذهب دفعة الى الوجدان ذاته . متى عرفنا خيطه الاكبر ، عرفنا باقي

خيوطه الصغيرة . وهكذا نرى برغسون يلج البهو الفسيح من باب فسيح. ما هو الوجدان؟ هنا تظهر عبقرية برغسون . قوام الوجدان ، يقول ، ان يتطور خلاقاً ... ان يدوم. هذا ما يريه ايانا الانطواء المستبطن ، كقاعدة لاسانيد علم نفسي ايجابي . وبذلك نتقدم الى الامام فرسخاً جديداً في سبيل معرفة الوجدان خالصاً . لا جوهر الا وهو وجود . ولا وجود الا وهو ارادة . ولا ارادة الا وهي ديمومة . وهكذا يُركز الانسان ، ثانية ، في مجاري الزمن . لقد اعيد للتاريخ حقّه الصارخ .

ما هي الديمومة ؟ الجواب عن هذا يوجب علينا ان ننطوي ... اعني ان نستبطن . وقد كان برغسون من اشد الفلاسفة مطالبة بالانطواء على النفس ، اي بالرجوع صراحة الى مطاوي دخيلتها . الانطواء يعزز ، اكثر من غيره ، الاحتكاك المباشر بالوجدان ، عن طريق الوجدان عينه. ولذا يغدو هذا الاحتكاك اصدق، من سواه، وانقح رؤية . لننطو اذن على انفسنا. ماذا نرى ؟ نرى اننا ندوم. ما معنى هذا ؟ معناه اننا لا نقف . اننا لا نتساوى . اننا لا نرتكس .

اننا لا نقف

عدم الوقوف فحواه ان الوجدان يتحول ... اي انه

يمر في حـــالات متناوبة . يمر في حالة غضب ، فحزن ، فاحساس ، فادراك ، فتذكر ، فارادة الخ ... هناك تناوب في التحول . هذا التناوب يصبغ النفس تواليا بالوان سائلة . الديمومة سيلان . ولا يصعب على احـد ان يتثبت من هذا التحول التناوبي . ان مجرد الاختلاء بالنفس، كتفاً الى كتف ، يري بجلاء عدم وقوف الوجدان عند حالة واحدة . هذا من حيث النفس لا من حيث الاخـلاق . الوجدان يسيل كما يسيل جدول ماء ، وقـد سجله شعراً الدكتور نقولا فياض، في مطلع قصيدته البحيرة، حيث قال:

اهكذا تنقضي دوماً امانينا
نطوي الحياة وليل الموت يطوينا
تجري بنا سفن الاعمار ماخرة
بحرَ الوجود ولا نُلقي مراسينا

قد يتبادر الى الخاطر ان هذا التحول يحدث ، فقط ، عبر الاجتياز ... اي عندما ينتقل الوجدان من حالة الى حالة . وهكذا تبقى الحالةُ عينها في جمود دون تحول . وقد تنبه برغسون الى امكان مثل هذا الظن ، فحرص على ابانة ما للتحول من تحكم مستبد بالحالة ذاتها . يعني ان التحول لا يقع بين الحالة والحالة ، فحسب ، ولكن الحالة

عينها تتحول ايضاً . نحن لا نجد حالة واحدة ، مهما قصر مداها ، لا تتحول ضمن هذا المدى . التحول مستمر بين الحالات ، وفي كل حالة ، على حدة . لا وقفات في الوجدان . لا جمود ولا استنقاع . وبعبارة اوضح ، لا حالات في الوجدان ، اذا اعتبرنا الحالة وقفة ساكنة .

لم يكن برغسون اول من فكر بالهبوط من الجوهر الجامد الى الوجود المتحرك . لقد سبقه الى ذلك هرقليطس عند اليونان ، واشتهر بعبارته التالية : انت لا تنزل النهر ذاته مرتين ، لان مياهاً جديدة تكون قد جرت من حولك . لولا التغير ما ثبت شيء في الحياة ، اذ الاستقرار موت وفناء . الاستقرار انعدام . التغير هو ابو الاشياء ، وجدّها . هو الصراع القائم بين السلب والايجاب ... بين ما فات وما هو آت . هو الشقاق الحاصل بين الاضداد . هو اللاكائن الذي يوجد الكائنات. وهذا ليس تناقضاً في نظر هرقليطس . انه الائتلاف الاكبر. الا نشتهي الصحة بفضل المرض ؟ الا تنبثق الشجاعة من الخوف ؟ الا يتفجر الخير من الشر ؟ والنار ، الا تحيا بموت الهواء ؟ والهواء ، بموت النار ؟ والماء ، بموت التراب ؟ والتراب ، بموت الماء؟ والحيوان ، بموت النبات ؟ والانسان، بموت الاثنين معاً؟ ايمكن تحديد الوجود اذن الا بانه موت يقترب ؟ وتحديد

الموت الا بانه وجود قد زال ؟ كل شيء في الحيلولة هو ما هو وما ليس ما هو .

يقول هرقليطس بان الوجود الاكبر نار الهية ... نار في منتهى الدقة واللطافة . عاقلة ابدية ، حية ازلية . هي حياة كلمة العالم ، اعتراها الضعف ، فانقلبت ناراً محسوسة . اخشوشن بعضها فصار بحراً ، والبحر صار ارضاً . وارتفعت من الارض والبحر ابخرة تراكمت سحباً تلتهب . منها انقدحت الرعود ، والبروق ، ثم انطفأت هذه السحب ، فكانت العاصفة . وعادت النار الى البحر ، ويستأنف الدور. وهكذا يجري التغير في طريق الى اسفل، وفي طريق الى اعلى . انها السنة الكبرى التي تتكرر الى غير نهاية .

اننا لا نتساوى

عدم التساوي معناه ان التحول تنويع كيفي ، لا تغيير كمي . انه تطور خلاق . الحالة تختلف عن الحالة ، في الطبيعة، لا في الدرجة . ولذا لا يجوز لنا ان نضع حالتين، على صعيد واحد من التساوي ، مهما تقاربتا فتشابهتا . الحالة ذاتها تنطوي على عدة حويلات نفسية متنوعة. الفرح مثلًا . هناك الانشراح ، والسرور ، والبهجة ، والفرح ، والاغتباط ، والارتياح ، والمسرة ، والحبور ، والطرب،

والمرح ، والتهلل ، والهش ،والبش ... الحزن مثلًا . نقول اغتم ، وكمد ، واكتأب ، واستاء ، وابتأس ، وجزع ، واسف ، والتاع ، وتحسر ، وكرب ، وفجع ، وغص . وهي كلها حالات نفسية ، او حويلات نفسية ، تختلف كيفاً بعضها عن بعض ... لنضرب مثلًا ثالثاً ، كي نُري ان ما نظنه حالة واحدة هو ، بالحقيقة ، حويلات اي عدةُ حالات . هو تنويع كيفي ، لا تراكم مقداري ... هذا المثل هو الشفقة .

الشفقة ليست حالة واحدة ذات مربعات متشابهة .الشفقة نمو كيفي من الكره ، الى الخوف ، الى التعاطف ، الى التواضع . هي كره لاننا (عندما نشفق) نضع انفسنا بالفكر محل الآخرين ، فنتألم كما يتألمون ، ونحزن كما يحزنون . هذا التمثل بالفكر ، هو احتكاك سلبي ، على صعيد المخيلة . الالم يرعب ، فطرة ، ويحدو على الكره ، فالهرب . رغم ذلك ، فاننا نمد للفقير يد المعونة . ماذا حدث ؟ لقد برز عنصر ثان ، هو الخوف من ان نقع ، في حالة بؤس مماثلة . من هنا التعاطف مع البائسين ، الذي هو احتساب لا غير ، او قطع الطريق مسبقاً على آلام ربما تأتي.وهكذا ننتقل من الطرد السلبي الى الجذب الايجابي... من رعب يبعدنا الى خوف يحتسب فيقربنا . يقول برغسون

ان هذه الشفقة ، القائمة على الانانية الخائفة ، هي احط مراتب الشفقة . الشفقة الصحيحة ليست كرهاً، ولا خوفاً، ولا تعاطفاً ، فحسب . قد تكون كل هذا ، ولكنها اكثر من هذا ، ايضاً وخصوصاً .

الشفقة الصحيحة قضاء (من جهتنا) على مؤامرة تقوم بها الطبيعة ، ضد صفاء القلب البشري . الجور انحراف من الطبيعة عن الخط المتعافى . هذا الانحراف لا يُسأل عنه المرء . الذنب ليس ذنبه . هذا ولد اخرس من بطن امه . ايسأل الولد عن خرسه ؟ لقد تآمرت الطبيعة عليه ، فاثيرت الشفقة نحوه في قلوبنا . نحن لا نشفق على تلميذ سقط في امتحانه . انه مسؤول ، هو ذاته ، عن سقوطه . نحن نشفق على ولد خلق اعمى فور ولادته . لقد تآمرت عليه الطبيعة . هنا تستيقظ الشفقة نحوه في قلوبنا. ذلك لان الشفقة ردة فعل انساني من قبلنا . الشفقة الصحيحة هي ان نشتهي الالم ، لا بداعي الخوف احتساباً منه ، ولكن بداعي القضاء على المؤامرة ، التي تحوكها الطبيعة ضد الانسان . الشفقة الصحيحة هي ضربة مسمار في جبين الطبيعة . هي جدع انفها بموسى التواضع. ومن هنا سحر الشفقة . من هنا الغبطة ، التي نشعر بها ، والتي نرتفع بها في سريرتنا ، فيعلو شأننا لدى ذواتنا . لقد تواضعنا فكان سمونا . لقد متنا

فكانت قيامتنا . لقد خفضنا الجناح فكان الطيران الى فوق ... هذه هي الشفقة ، التي نظنها كعجينة واحدة ، تلصق اينما شئنا . الشفقة ليست جوهراً جامداً ، كطربوش احكم كويه ، يلبسه مطلق راس من الرؤوس العارية . الشفقة نمو حياتي من الكره الى الخوف ، الى التعاطف ، الى التواضع. هي ليست كمّاً بقدر ما هي كيف. هي ثروة عمق وغنى ارتفاع ... وقد حال برغسون قسما كبيراً من الوجدانيات في كتابه « المعطيات البديهية » ليدل بذلك الى ان لطيفتنا البشرية تداخل كيفيات نامية .. الى ان حالاتنا النفسية لا تتساوى كمّاً فيما بينها.

اننا لا نرتكس

عدم الارتكاس فحواه ان الحالة الوجدانية لا ترجع ثانية . متى عبرت غابت الى الابد . هذا القول ينسجم تماماً مع مبدأيْ عدم الوقوف وعدم التساوي. فلو عادت الحالة الوجدانية (كما كانت بالذات في الماضي) لانتفى النمو ، وبطل النضوج ، والغيت الشيخوخة ... لما كان ثمة بلاغ او بلوغ. وهذا يعني ان السنوات، التي نمر بها، هي تنويع . انها ليست تراكماً مقدارياً ، والا بقينا في العمر ذاته . ومن هنا خطأ الاعتقاد بان التاريخ يعيد نفسه . التاريخ ، الذي يعيد نفسه ، لاتاريخ . التاريخ الصحيح تطور خلاق ، لا

سببية بين مراحله ، ولا جبرية بين حوادثه ، ولا علية بين اشواطه . وهكذا قل في الحالات النفسية . ان الرابطة القائمة ، بين حالة وحالة، ليست كمية. هي لا تقاس بالقراريط، ولا توزن بالارطال . يعني ان اللاحقة لا تنبثق انبثاقاً جبرياً من السابقة . الرابطة هنا ليست رابطة مادة بمادة . ولهذا يصعب علينا ، بل يستحيل ، ان نستخرج حالة من حالة بصورة منطقية ... يصعب علينا ، بل يستحيل ، ان نتنبأ عن الحالة اللاحقة بالاستناد الى الحالة السابقة . ان الرابطة هنا رابطةُ خلق . ذلك لأن عناصر اللاحقة غيرُ كائنة ، علّياً ، في عناصر السابقة ، كما هو الحال بين جماد وجماد . الرابطة في الباطن هي رابطة حياتية ، لا رابطة سببية على طريقة العلوم . التاريخ لا يعيد نفسه . تلك هي حرية الديمومة .

على هذا الاساس تبنى الارادة . هنا نعود الى مين دي بيران . ان بيران لم يبن اولاً القاعدة التي ينبغي للارادة ان تقوم عليها . لقد قال بالارادة ، دون ان يهيء السبيل الى هذه الارادة . اعتبرها الواقع الاساسي في الوجدان . ولا ريب من انها الواقع الاساسي . لكنها لا تحصل الا في الديمومة . الديمومة هي الوجود الحقيقي . الديمومة عمل لا تأمل . الديمومة ، في محضها ، حرية صافية . هي حرية لان

السر لا يكمن في الحالات عينها بقدر ما يكمن في سيلانها. والسيلان هذا غير جبري . انه حر المراحل . اذن الارادة تستلزم الحرية . اكثر من ذلك . ان مطلق حالة وجدانية ترتكز على الحرية .

والحرية لا تقع في الجوهر . الحرية تقع في الوجود . الحرية ليست تأملاً . هي ارادة عاملة في وجود ينمو . هي كدّ ، وشدّ ، وجهد ، في سبيل تطور خلاق . عليها ان تقاوم حاجزاً. ان تتغلب على خصم عنيد. الحرية لا تؤخذ. ولا تعطى . الحرية تبنى . والبناء لا يكون في الجوهر . لا خلق في الجوهر . لا صراع مع الجوهر . الجوهر ساكن ساكت . الجوهر لا يقاوم . الجوهر لا يستحلب من الوجدان اكثر مما فيه ، لانه لا يكوّن عقبة يُصطدَم بها . هذا الاصطدام هو ذاته الحافز الى الخلق. الى الشبْح فوقياً.

في ثنائية النفس والجسد .

آمن برغسون بواقـــع النفس ، وبحثه في كتاب (المعطيات) (*) بمعزل عن الجسد . وآمن بواقع الجسد ، فبحثه في كتاب (مادة وذاكرة) (**). وقد حاول في هذين الكتابين ان يتغلب على الصعوبات التي تثيرها « الثنائية » في

(*) Essai sur les Données Immédiates de la Conscience

(**) Matière et Mémoire

وجه العقل البشري . على ضوء هذا الايمان عنده ، بواقعي النفس والجسد ، نراه ينتقد المثالية المتطرفة والواقعية المتطرفة ، ويستعيض عنهما بنظرة جديدة توضح لنا ، كيف يحدث الزواج بين النفس والجسد ، في اطار الديمومة .

وكم هاجم برغسون العلماءُ والفلاسفةُ الذين غابت عن بصائرهم مضامين تعاليمه. ظنوا — بادىء بدء — ان فلسفته ترمي (اولاً وآخراً) الى هدم اركان العلم ، وتهوين خطر الجسد ، والتبشير باعتزال المجتمع ، فرفع لواء صوفية متطرفة ، هي وليدة الاوهام والعواطف المائعة . الحق ان شيئاً من كل هذا لا يجد له مكاناً في العمارة البرغسونية . لقد كان صاحبُ (المعطيات) اولَ من انحنى امام ايجابية العلم ، واولَ من نادى بواقعية الجسد ، واولَ من اعترف بحيوية المجتمع ، واولَ من آمن بضرورة وجود المادة .

الجسد ، في نظر برغسون ، يهيء للنفس الطريق كي تحقق ما يجب تحقيقه . لا شك في انه عائق . ولكن هذا العائق يحثها على العمل . اذن هو اداة عمل . والعمل ايضاح وغربلة . َمثل النفس والجسد كمَثَل الرصاصة ، التي تنبجس منها الحرارة ، بعد ان تصطدم الرصاصة بحاجز . الحرارة لم تكن موجودة في الرصاصة الا بشكل قوة . الحاجز هو الذي استخرج القوة وجعلها فعلاً. لننظر الى النفس وحدها.

ماذا نجد فيها ؟ نجد انها ديمومة ، اي انها في جوهرها تغير دائم . هي اتجاهات في الباطن . هي حركات ناشئة . هي اشارات من بعيد . هي ميول ، ونزعات ، ومخططات. هي كمون . وكل كمون هو غامض . الا ان هذا الكمون الغامض، في الباطن، يميل الى الوضوح . ولا شيء يوضحه الا اصطدامه بعقبة، تبرز ما فيه من خطوط لا واعية .

يقول برغسون بان الفكر لا يتضح الا اذا تناثر في كلمات . نحن لا نحيط بما في فكرنا الا عندما نجلس الى طاولة، ونتناول ورقة نرصف عليها ما كان يتداخل فكراً، بعضه في بعض . تلك هي وظيفة الجسم والمادة . تلك هي وظيفة الوجود . الوجود يوضح . يميز . يفصِّل . يجعل الاتجاهات اللاواعية شخصية واعية . يحث على الجهد . يصيِّر الجهد ممكناً . يستفز . يستنفر . يحرِّض . ان الفكر الذي يبقى فكراً ، والاثرَ الفني الذي يبقى تصوراتٍ ، والقصيدة التي تبقى حلماً ، كل هذا لا يكلف عناء . العناء هو في التحقيق الوجودي (اي الجسمي المادي) للقصيدة في كلمات ، وللتصور الفني في تمثال او لوحة . العناء شاق ، ولكنه ثمين ، بل هو اثمن من الاثر . بفضله يستخرج المرء من نفسه اكثر مما في نفسه ، وبذلك يسمو على نفسه . هنا تتدخل الارادة التي ترمي الى خلق الذات بالذات . هذا

الخلق للذات بالذات ما كان ممكناً لولا الجهد الصادر عن اصطدامنا بالمادة . فالمادة – بالتمرد الذي تبديه ، والطاعة التي نستطيع ان نردها اليه – هي (في الوقت نفسه) الحاجزُ ، والاداةُ ، والحافزُ .

الصوفية عبر التاريخ

برغسون من الد اعداء الجوهر في الجوهر . لقد شدد كثيراً على الدور الايجابي الذي تقوم به المادة ... وعلى الاثر الخلاق الذي يحدثه العمل . لا شك في ان النفس ، جوهراً ، هي ديمومة . ولكن الديمومة عمل في المادة ، لا تأمل في عالم المثل ، على غرار الافلاطونية . وقد ظهرت هذه النزعة الوجودية واضحة ، عند برغسون ، في دراسته للصوفيات عبر التاريخ .

استعرض منها التصوف اليوناني ، والتصوف الهندي ، والتصوف المسيحي . وانتهى الى القول بان التصوف الاكمل هو ذلك الذي جمع بين الجوهر والوجود ... هو التصوف المسيحي . وسبب اخفاقه عند اليونان انصباغه بالنزعة العقلانية. فقد حمل التصوفُ الهلينيُ الفكرَ البشريَ الى اعلى مراتب التجريد والتعميم ، وبذلك اكسب الادراك الانساني قوة في الجدل ، ما زلنا نرجع اليها حتى اليوم . هذه النزعة العقلانية ، التي اتت التصوف اليوناني

من المدارس الفلسفية ، افسدت عليه استقامة الاندفاع نحو حقيقة الوجود البشري . ولئن ظهرت الى جانب النزعة العقلانية ، ومن حين الى حين ، نفوس متصوفة عند اليونان جاهدت للتحرر من العقل (بل للايغال في ما وراء العقل) فاننا لا نستطيع القول بان تلك الفئة قدرت على ان تُحرز رؤية صحيحة عن حقيقة وجودنا .

لنأخذ افلوطين . ماذا فعل هذا المتصوف اليوناني ؟ لقد اتيح له ان يرى السماء ، وان يطأ ثراها . اجل لقد وطئت قدما افلوطين ارض الميعاد . لقد بلغ حالة الوجد ... تلك الحالة التي تشعر فيها النفس ، او تعتقد انها تشعر ، بانها امام الله تُنار بنوره ، في حضرته السنية . الى هنا وصل افلوطين بقمره المجنح . الى هنا وصل ثم وقف . لقد صعب عليه ان يجتاز المرحلة الاخيرة والحاسمة ، التي ينقلب فيها التأمل عملًا ... يعني التي ينقلب فيها الجوهر وجوداً . اعتبر افلوطين ان الصعود الى ابعد من التأمل ، اي تجاوزَ النظر الىالعمل ، هو انحطاط . هو هبوط . هو نقص.هو انحدار عن سمو الحقيقة الالهية . وقد عبر عن فكرته تلك بقوله : العمل يضعف التأمل.ونستطيع نحن ان نضع هذه الفكرة، في قالب آخر ، فنقول : الوجود يضعف الجوهر . ولذا بقي افلوطين اميناً للنزعة العقلانية .

ننتقل الى التصوف الهندي . هذا التصوف اخفق في ناحيتين . الاولى منهما تقوم على انه لم يدرك ما ادركه التصوف اليوناني ، اي انه لم يدرك المعرفة ، التي تتمكن من ان تنمو الى حد بعيد ... يعني الى غير حد . ظل التصوف الهندي دون زخم التصوف الهليني ، من حيث المعرفة . وقد شعر بعجزه ، وتقصيره ، عن اللحاق بجحافل العقلانيات ، فآثر (وهنا تبرز الناحية الثانية في الاخفاق) الفرار من الحياة الدنيا ، التي كان يراها قاسية كل القساوة . والمقصود بالفرار من الحياة الدنيا ليس الانتحار ، لأن النفس تعود بعد الموت الى جسد آخر ، وفي هذا استئناف للحياة القاسية ، والعذاب دون انقطاع . المقصود بالفرار هو الزهد ... الزهد الذي يبعدنا عن الحياة دون ان يدنينا من الموت . فهو اذن انغماس في الجوهر عن غير طريق الوجود . هو انغماس في الكل الجامع . لنعد الى بوذا . ماذا قال هذا المتصوف الهندي ؟ قال ان تعاسة المرء هي في الالم . وسبب الالم هو التعطش الى الوجود . ذلك هو الداء . اما الدواء ففي اطفاء جذوة الوجود . اجل ينبغي لنا ان نطمس ارادتها فينا . تلك هي النرفانا .

النرفانا هي قتل للرغبة في الوجود اثناء الوجود . هي حالة انعدامية تؤدي بالنفس الى مرتبة اعلى من السعادة ،

وفوق الالم ، بل وفوق الشعور ايضاً . وهكذا تقف البوذية في منتصف الطريق ... تقف بين الارض والسماء . لقد انفصلت عن الوجود الانساني، ولكنها لم تدرك الجوهر الالهي . وما ذلك الا لأن التصوف الهندي (مثله في هذا كمثل التصوف اليوناني) لم يؤمن بالوجود. لم يؤمن بالعمل البشري . لم يكن له ثقة به. هذه الثقة بالعمل هي وحدها، التي تستطيع ان تكون قوة جبارة ، تزعزع الرواسي ، وتزلزل الجبال . لقد فقد التصوف الهندي ثقته بالعمل ، فرزح الموطن الهندي ذاته تحت عبء الطبيعة . اما قضت المجاعات على الملايين من البؤساء ؟ ولكن ، ماذا يستطيع الهندي ان يفعل حيال طبيعة عاصية ؟ لقد احتقر كثيراً العمل في الوجود ... احتقر العمل في الحياة الدنيا ، فكان تشاؤمه ، وكان عجزه عن المضي بالصوفية الى ابعد حدودها .

الصوفية الكاملة لم تظهر في اليونان، لأن النزعة العقلانية قد اعترضتها ... ولم تظهر في الهند ، لأن ظروفاً اقتصادية سلبية قد سدت الطريق امامها .

يبقى ان الصوفية الكاملة هي التي نجدها عند كبار المتصوفة المسيحيين . بهم ندرك القمة الاخيرة . لقد مروا ، هم ايضاً ، بالمراحل التي انتهت عندها الصوفية اليونانية ،

والصوفيـة الهندية . مروا بالعقلانية ، ومروا بالانعدامية . مروا بكل هـــذه الحالات . ولكنهم مروا بها مروراً . كانت لهم بمثابة المحطات على الدروب الصاعدة . ذلك لان غايتهم هي ابعد من التأمل العقلاني ، والتشاؤم الانعدامي . غايتهم هي العمل في الوجود . لم يقفوا عنـد حد الجوهر ، فقط ، لانهم لم يؤمنوا بفصله عن الوجود . الجوهر الخلاق هو جوهر فاعـــل في الوجود ... هو جوهر موجود وجودياً . واين يستطيع الجوهر ان ينوجد الا بين ظهراني بشر يعيشون في الوجود؟ الجوهر الكامل مدعو الى ان يكون في وجود كامل . هذا الوجود يتحكم بالجوهر .

لننظر الى ما حققه ، في ميادين العمل ، امثـال بولس الرسول . لا شك في انهم مروا بحـالات الرؤى ، اي بحالات عقلانية مجردة ، وبحالات انعدامية مخربة . ولكنهم حذروا اتباعهم من الرؤى ، التي يمكن ان تأتي نتيجة لاوهام خالصة . حذروا اتباعهم من الوجد ، والتشاؤم ، والبهجة ، التي يمكن ان تأتي نتيجة لحالات غير عادية . هذه الحالات ، قـد تنحرف بصاحبها نحو المرض ، فتقصيه عن الحق. على الصوفية الكاملة، اذن ،ان تتخطى هذه المحطات. غايتها آخر المطاف ... ذلك الآخر كائن في اتحاد الارادة الانسانية بالارادة الالهية . والارادة عمل في الوجود ، لا

تأمل في الجوهر . وهكذا تقفز الصوفية ، مع الدين المسيحي ، من السكون الى الحركة ... من الجمود الى الحياة ... من العام الى الخاص ... وبكلمة من الجوهر الى الوجود . لقد شعر جميع الصوفيين المسيحيين انهم بحاجة الى العمل في سبيل الناس . شعروا انهم بحاجة الى تعليمهم . ان الحب الذي استحوذ عليهم هو اكثر من حب الانسان لله . هذا حب لا يتجاوز شاهقات الجوهر. ان الحب الذي استحوذ عليهم هو حب الله لجميع البشر . هو حب دافع . هو حب فاعل . هو حب هجومي .

ولكنهم شعروا ايضا بهول العمل ، لان العقبة التي يصطدم بها هذا الحب ، هي كبيرة و كبيرة جداً . لقد حالت دون خلق انسانية الهية دفعة واحدة . لقد اعاقت فعل التأليه فوراً . هذه العقبة هي المادة . هي الوجود . اجل ، ان الانسان مناخ كالحيوان للقانون الذي يسيطر على الحيوان ذاته . الحي بحاجة الى ان يتغذى بحي . لنأكل ثم نتصوف . لنأكل قبل ان نتصوف . لنأكل كي نتمكن من ان نتصوف . على الانسان اذن ان يكسب قوته اولاً ... ان يعالج الارض معالجة صحيحة . وُجدَ عقله خصيصاً ليصنع له الادوات اللازمة لهذا العمل . انه في جوهره مشدود الى الارض . يعني لا سبيل الى نيل السماء الا

باستخدام الارض . الارتفاع الى الجوهر ينبغي ان يكون في بدء من الوجود . الصعود يتجه من تحت بالاستناد الى تحت . الصعود لا يتجه من فوق بالاستناد الى فوق . هذه المقويات هي التي تحرر الانسان ، من الارض ، بواسطة الارض . الجوهر لا يدرك بمعزل عن الوجود . لا مرجلة في التأمل وحده، ولا في الزهد وحده . المرجلة المرجلة هي ان نعمل مفكرين ، وان نفكر عاملين .

في العلوم الاختبارية

من هنا نخلص الى ربط الجوهر والوجود ، بعضهما ببعض ، والى اعطاء العلوم الاختبارية قيمة جوهرية . الوجود لا يسير الى الامام ما لم يدفع الجوهر نحو مفهوم اصح واوضح. يعني ان فصل الدين عن العلم هو فناء محتوم للاثنين معاً . وقد أبان برغسون هذه الحقيقة عندما تحدث عن المدنية الحديثة.من جملة ما قاله انالانسان لا يستطيع، بعد الآن ، الارتفاع فوق الارض ، ما لم يستند الى آلة جبارة . اذا كان يريد ان ينفصل عن المادة ، وجب عليه ان ينطلق من المادة عينها .ان الصوفية بحاجة الى الآلتية (*). والدين بحاجة الى العلم . وسبب جهل الناس هذا الواقع ،

(*) Le machinisme

هو ان الآلتية (كالقاطرة التي تندفع ، عنـد المفترق ، في غير طريقها) قد اندفعت فقط في جهة الاسراف والبذخ .. الاسراف في الترف الظاهري الذي ينعم به جميع الناس . لقد كان على الآلتية ان تتجه نحو جوهرها الاساسي ، الذي من اجله كانت .. يعني نحو تحرير كافة الناس . الاسراف في الترف نتيجة عارضة. الجوهر الاساسي هو تحرير الانسان من كابوس المادة . هذا التحرير ، من المادة بالمادة ، يحتاج الى دين . لذا ينبغي الا ّ نكتفي بالقول ان الصوفية تحتاج الى الآلتية . يجب ان نضيف .. لقد تضخم الجسم كثيراً ، وهو ينتظر الآن تتمة روحية ، وان الآلتية هي اليوم بحاجة الى الصوفية . اكثر من ذلـك . ان جذور تلك الآلتية هي عينها في الصوفية ذاتها . ويزيد برغسون قائلاً .. لن تعـثر الآلتية على اتجاهها الحق ، ولن تقـدم خدمات تتناسب مع قوتها ، الا اذا استطاعت الانسانية، التي انحنت بتأثير الآلتية نحو الارض ، ان تتوصل بتأثيرها ايضاً الى الانتصاب ثانية والرنو الى السماء .

سارتر

انا موجود إذن أنا أفكر

قد يكون الحديث عن سارتر سابقاً لاوانه . ذلك لان سارتر لم يكمل فلسفته بعد . ومن الصعب ، بل من المستحيل ، ان نؤكد النهاية التي سيقف عندها . ان الفلسفة عمل ابداعي ، يتطور خلاقاً ، بجانب الفيلسوف صاحب العلاقة . لذا حق لنا ان نعتبرها ، من هذا القبيل ، بمثابة الوضع الفني . قد يتيسر لنا ان نستشرف الخط الكبير في فلسفة لم ينته بناؤها . وقد يتيسر لنا ان نعلم ، بعض العلم ، كيف سيدور هذا الخط على ذاته ، فيكل . اما الخطوط الصغيرة الباقية فمن العسير جداً ، ان لم يكن من المحال ، ان نستوضح نسجها قبل ان تنسج بشكل قاطع . وعليه فان الحديث عن سارتر ، ان لم يكن سابقاً لاوانه ، ففيه الكثير من التكهن حول مستقبل فلسفة ، لم ينفض كاتبها

يده منها حتى الآن .

يبقى ان سارتر قد اخذ مركزه في تاريخ الفلسفة. هذا شيء لا ريب منه . اقد صنِّف . لقد جلس في مقعد هيء له بين الوجوديين . وليس ذلك من قبيل الاستنتاج القلق المضطرب ، لأن سارتر (هو ذاته) اشار الى هذا التصنيف . قال .. هناك نوعان من الفلاسفة الوجوديين : المسيحيون والملحدون . انا من الملحدين . هذا ما قاله سارتر عينه . وهو دليل الى انه ليس اول من وضع الحجر الاساسي في بناء الفلسفة الوجودية ، كما يحلو للكثيرين ان يشيعوا . فهي (اي الفلسفة الوجودية) بالاضافة الى الذين ذكرهم سارتر (امثال ياسبرز ، ومارسال ، وهيدغر) ذات جذور ، عند الفرنسيس ، تعود الى ما قبل سارتر . بدأت مع بيران ، وانتقلت الى برغسون الذي زاد مفهوم الوجود بياناً وتبييناً . وهكذا نرى ان مجيء سارتر لم يكن مصادفة ولا مفاجأة . ان تاريخ الفلسفة لا يقبل المصادفة . لا يسلم بالمفاجأة. تاريخ الفلسفة ذو حلقات يمسك بعضها برقاب بعض . هو استلام من السلف وتسليم للخلف .

ولكن الشيء ، الذي لا يقبل الجدل ، هو ان مفهوم الوجود لم يتضح تماماً ، كما اتضح تحت قلم سارتر . لقد حصل هذا المفهوم ، في السارترية ، على مطلق جلائه . اذن نحن

الآن في بهو الوجود. في كامل صحنه . في صميم قاعه . اكثر من ذلك . اصبح الجوهر تابعاً للوجود . ولكي ندرك فحوى الوجودية ، عند سارتر ، ومداها البعيد ، يحسن بنا ان نعود قليلاً الى ديكارت ، على سبيل المقارنة ، رغبة في تسهيل العرض. هذه العودة الى الديكارتية هي في اتجاه العلم.

في الانقلاب الديكارتي

نعرف ان ديكارت دفع العلم الى الامام خطوات جبارة . اذ بفضله وصل العلم الى ما هو عليه اليوم . اما على اي شيء يرتكز الانقلاب الديكارتي ، في ميدان العلم ، فهو كما يأتي :

كانت نظرة ارسطو الى الطبيعة هي السائدة قبل ديكارت. هذه النظرة الارسطية الى الطبيعة (اي الى المادة) لا تختلف عن نظرة القدماء الى الطبيعة اسطوريا . فقد كانوا يقولون بوجود قوى سحرية ، في المادة ، تحرك الاشياء من الباطن . هذه القوى السحرية هي بمثابة طاقات جوهرية ... بمثابة مشيئات ماورائية . النبتة ، مثلاً ، تنمو لان فيها جوهراً نباتياً ، او قل نفساً نباتية . الحيوان يحس ، لان فيه جوهراً حسياً ، او قل نفساً حسية . الحجر يقع من الاعلى الى الاسفل ، لان فيه جوهراً يدفعه الى تحت ، او

نفساً تدفعه الى تحت . الاشياء تتآلف ، وتتنافر ، لان فيها ماهيات تجعلها تتآلف ، وتتنافر . وهكذا اصبحت الاشياء المادية طبائع . اصبحت اجناساً وانواعاً . فللطاولة جوهر هو الطاولية . هذه الطاولية هي بمنزلة نفس باطنية ، او كيف ماورائي للطاولة . وللساعة جوهر هو الساعتية . هذه الساعتية هي بمنزلة نفس باطنية ، او كيف ماورائي للساعة . وقس على هذا في جميع الاشياء الباقية . للساعة ساعتية . للورقة ورقتية ، الى ما هنالك من « إيّات » هي بمثابة القوى الخفية الساحرة . فما علينا الا ان نزيد على الشيء ياءاً وتاءاً مربوطة ، ليصبح الشيء جوهراً باطنياً .

ثم جاء ديكارت ، فرأى ان تلك النظرة الى الطبيعة ، لا تحمل فيها شيئاً من العلم الايجابي.هي قائمة على الكيف... قائمة على الباطن ... قائمة على الجوهر . ولكن الجوهر في الباطن لا يصلح كي يكون اساساً لايجابية علمية . الجوهر في الباطن لا يدرك حسياً . لا يُرى . لا يُلمس. لا يسمع. لا يُذاق . لا يُختبر عليه ولا فيه . الجوهر الباطني لا يعد . لا يقاس . لا يجزأ . لا يوزن . هو كيف ، والكيف لا جبري . فطاولية الطاولة لا تقبل الكم ، والعلم الايجابي لا يقوم الا على الكم . ان طاولية الطاولة ، في رأي العلم ، كيف باطني مزعوم . ونحن نعرف ان العلم يرتكز على

الواقع . والواقع وجود ظاهر . لذا رأى ديكارت ان يطوي مبدأ الجواهر الكامنة خلف الاشياء ، او في ذات الاشياء . ولقد طواها نهائياً ، وقعّد العلم وفق مبدأ الامتداد. الامتداد كم لا كيف. الامتداد ظاهر لا باطن. الامتداد وجود لا جوهر . الامتداد قابل للتجزئة الى اقسام تتعادل ، فتقاس ، وتعد ، وتوزن . بالامتداد نصل الى الجبرية ، اذ يصبح بمقدورنا ان نحوّل الاشياء الى هندسة ، يُعبّر عنها بالارقام . بالامتداد تتحول الطبيعيات الى رياضيات، فلا تعود مجرد زعم كيفي . بالامتداد يصبح العلم عالم الضرورات . معنى كل هذا ان الثنائية غير كائنة في الطبيعة. هذه الطبيعة هي في الباطن كما هي في الظاهر. هي، جوهراً ، وجود ممتد. هي كما هي. لِمَ اذن نفترض لها مقلباً ماورائياً ؟ المقلب الماورائي ليس علماً ايجابياً.

في خطى ديكارت

هذه الثورة الانقلابية ، التي احدثها ديكارت في مفهومنا للطبيعة ، هي الثورة الانقلابية عينها التي احدثها سارتر في مفهومنا للنفس. لا باطن ، في النفس ، خلف الظاهر . هي، جوهراً ، وجود متحرك . والدليل الى ان سارتر يقتاس بديكارت ، هو ما جاء في كتاباته حول الفكرة ذاتها . لا خلف وراء ظاهر الطبيعة . نفتح ، مثلا ، كتابه « قرف »

La Nausée . ماذا نقرأ ؟ نقرأ الكثير عن تلك المنيهات ، التي يمكن تسميتها بالمكوكبة ، لانها تلقي اضواءاً كاشفة على حقيقة الاشياء والامور ، فتنقشع الغيوم الدكن ... وتتمزق الحجب ، فتهتك الستائر . اجل ، في الحياة العديدُ من تلك الولادات الثانية . وقد حظي بطل سارتر في كتابه « قرف » بواحدة منها . حظي بها ، وهو في الغرفة ، يتطارح السؤال عن ذاته ، منطوياً على ذاته . حظي بها ، اذ كانت نواعير ذاته في دوران محموم . وراح يتساءل عن حقيقة الامتعة الموجودة في الغرفة . ما هي تلك الامتعة ؟ ماذا تكون ؟ ولِمَ تكون ؟ وكيف تكون ؟ وبغتة طفر النور ، امامه، فتدافعت اللمعات. واخذ ينظر، بل يحملق، في ما يحيط به . نظر بنهم . نظر نظرة مفجوع ... نظرة المدهوش المباغت . لقد تحطم عجباً . ماذا رأى ؟ رأى الحاضر . اجل رأى الحاضر ، ولا شيء غير الحاضر . رأى حقاً واقع الحاضر. وماذا يكون الحاضر؟ الحاضر ، اصلاً ، هو الظاهر . هو الذي لا خلف خلفه . لا محجوب وراء المرئي . هكذا رأى الطاولة عن يمينه . ورأى السرير عن شماله . ورأى الخزانة حياله . ورأى ذاته في صحن الغرفة. هذا هو كل ما ظهر له ... وجودات حاضرة . بان له ان الحاضر وحده كائن موجود ، وكل ما ليس بحاضر لا وجود

له . الماضي عينه غير موجود . انه غير موجود ، على الاطلاق ، لا في المادة ولا في النفس . انه باطن ، والباطن زعم خرافي . لقد كان بطل سارتر يعتقد ان الماضي محفوظ دائماً . جلّ ما هنالك انه لا يعود في تناولنا ، فيحال على التقاعد. كان يعتقد ان الماضي دائم الوجود ، ولكن بطريقة اخرى . هو نوع من طلب الاجازة في سبيل الراحة . ان مطلق حادث من حوادث الحياة ، عندما ينتهي موسمه ، يعلّب من تلقاء ذاته، ليصير حادثاً شرفياً. هذا ما كان بطل قرف يظنه ، لان فكرة العدم صعبة التصديق . الانسان لا يسلم بالعدم . لا يريد ان يسلم بالعدم ... ثم جاء موعد الولادة الثانية . هو موعد انبلاج النور ، الذي بُقِرت فيه بطون الماورائيات . لقد بانت الخفايا والخبايا . لقد فاشت الاغوار ، وانسطحت النتوءات، والغيت الجواهر الخلفية. لا وجود للباطن وراء الظاهر . كل شيء صار ظاهراً . اذ ذاك صرخ ... الآن عرفت . ان الاشياء هي حقاً كما تبين لنا في العلانية . لا باطن عندها ، فتصبح سراً . لا طاولة خلف الطاولة . لا شيء خلفها اطلاقاً . هي في الداخل كما تبين لنا في الخارج .

بين الجوهر والوجود

مثَل النفس كمثَل الطاولة ... اي كمثل العالم البرّاني .

انها وجود لا جوهر. يعني ان لا قيمَ علوية تسبقها. لا مثُل فوقية تهيمن عليها ، من الخارج ، وتفرض ان يكون الانسان بموجب ما يقتضيه الفوق . ولكن فكرة العدم هي العائق الوحيد في سبيل وجودية انسانية . العدم يخيفنا . العدم يقض مضجعنا . غير انه واقع في وجودنا ... تلك هي حقيقة الانسان . الانسان وجود بادىء من وجوده .

يقول سارتر بان الصانع يتمثل المصنوع قبل صنعه . اذا اراد احدنا ان يبني بيتاً ، تخيل اول بدء صورة للبيت . هذه الصورة هي تصميم ذهني سابق للبيت ، يوجِّه الانسان في عمله . هذه الصورة تقيِّد الانسان ، ايضاً ، لان الصانع لا يستطيع ان يفعل شيئاً، الا اذا تمثّل له صورة في ذهنه. هنا ، في حقل العمل الخارجي والصناعة المادية ، يجوز لنا القول بان الجوهر سابق للوجود . الجوهر ، في هذا المجال ، هو الفكرة ... فكرة البيت في ذهن البنّاء . هو مجموع الكيفيات الثابتة ، في عالم التجريد المطلق ، التي يعرّف بها الشيء ـ كالطول، والعرض، والعمق، والشكل ، والفائدة ـ ثم الوسائل التي يصنع بها . ان وجود البيت لاحق لجوهره، وجوهره فكرة في مخيلة الانسان . لقد كان البيت فكرة ، بادىء بدء ، ثم تحولت الفكرة واقعاً كثيفاً ، فكان الوجود . هذا من حيث علاقة المصنوع بالفكرة ، التي

يرسمها الانسان عنه في ذهنه . هنا يصح القول بان الجوهر سابق للوجود . اما من حيث علاقة الفكرة بالانسان ، فيجب القول بان الوجود سابق للجوهر ... بان وجود الانسان سابق لفكرة البيت كجوهر . لا شك في ان جوهر الفكرة سابق لوجود البيت . لولا جوهر الفكرة ما كان وجود البيت . ولكن لا شك ايضاً في ان وجود الانسان سابق لجوهر فكرة البيت . لولا وجود الانسان ما كانت الفكرة كجوهر .

نصل الى الله . عندما نتصور الله ، ابان عمل الخلق ، نتمثله غالباً كما نتمثل الانسان الصانع ، الذي يفبرك شيئاً من الاشياء . نتمثله يعقل قبل ان يريد ، اي يتخيل قبل ان يحقق. نتمثل الله عارفاً، بدقة واحكام ، ماذا يخلق اذ يخلق. يصمم ، اولاً ، ثم ينجز ما يصمم . يعني ان صورة الانسان في ذهن الله ، هي كصورة البيت في ذهن الانسان . يقال ان الله يصنع الانسان وفقا لتصور معيّن،واساليب معيّنة، تماماً كما يصنع النجار الباب الخشبي ، مستنداً الى التخطيط السابق الذي يضعه في التصميم . وهكذا يصبح الانسان مخلوقاً ، على غرار الاشياء ، يحقق فكرة معينة موجودة سابقاً في ذهن الله...يحقق جوهراً عاماً شاملاً هو الانسانية . على هذا الضوء ، يجوز لنا القول بان الجوهر سابق للوجود.

الانسانية اولا ،الانسان ثانياً. هذا من حيث علاقة الانسان بالفكرة ، التي يرسمها الله عنه في ذهنه . هنا جوهر الانسانية سابق لوجود الانسان . اما من حيث علاقة الفكرة المرسومة في ذهن الله بالله الراسم تلك الفكرة ، فيجب القول بان الوجود سابق للجوهر ، اي بان وجود الله سابق لفكرة الانسانية كجوهر . لا شك في ان جوهر الفكرة ، التي هي الانسانية ، سابق للانسان كوجود . ولكن لولا وجود الله ما كانت فكرة الانسانية كجوهر شامل . وهكذا ، تُلغى اسبقية الجوهر ، في الموقفين معاً...موقف الانسان من البيت ، وموقف الله من الانسان . لا جوهر يقام الوجود عليه . لا وجود لانسانية يُبنى عليها كما يُبنى على اساس . ليس هناك الا الحب الذي يُظهر ذاته في حب خاص . يعني ان الانسان يعيش صورة كيانه ، دون ان يكون هناك شيء خارج هذه الصورة . الانسان سلسلة وجودات.هو مجموع العلاقات التي تكوِّنه . فحواه انه لا يوجد في الانسان جوهر يتقيَّد به ... لا يوجد عالم مثُل يهيمن على الانسان من فوق .

الانسان في رأي سارتر كالمادة في رأي ديكارت . انه وجود لا جوهر . وجود لا شيء وراءه ولا شيء فوقه . هو في الباطن كما هو في الظاهر . لا باطن له في الباطن .

لا انسانية تتحكم به في باطن له مخبوء . الانسان لم يكن شيئاً قبل ان يكون. ما كان قبل ان يكون. هو موجود إبتداءاً من وجوده ، في اندفاع نحو وجوده . هو موجود يعيش وجوده انطلاقاً من وجوده.هو منذ البداية مشروع وجود . قبل هذا المشروع لا يوجد جوهر . الموجود ، هنا ، يفرز الجوهر .. اي ان الانسان يكون، اولاً ، ثم تكون الانسانية جوهراً ممتداً من وجوده . واذا كان الانسان ، في نظر سارتر، غير قابل للتحديد ، فلانه لا شيء في البداية ، اي انه عدم قبل ان يكون . **انا موجود اذن انا افكر .**

لا وجود للثنائيات

لنفتح كتاب سارتر «في الكون والعدمنة» L'Etre et leNéant ماذا نقرأ؟ نقرأ،في مستهل المقدمة، ما فحواه... لقد خطا الفكر الحديث خطوات بعيدة ، عندما ارجع الكائن الى مجموع الظواهر التي تعبر عنه . والقصد من ذلك هو الغاء عدد من الثنائيات –التي كانت تعيق نجاح الفلسفة– والاستعاضة عنها بوحدانية المظهر . من جملة هذه الثنائيات ، التي الغيت كنتيجة لارجاع الكائن الى مجموع الظواهر ، القول بالداخل والخارج . لم يعد للكائن من خارج ، اذا عنينا بالخارج قشرة برّانية تحجب عن الابصار طبيعة الشيء

الحقيقية . ولم يعد للكائن من داخل ، اذا عنينا بالداخل بطانة مستورة في الجوّانيات . المظاهر ، التي تعبر عن الكائن ، ليست في الداخل ولا في الخارج . تلك المظاهر ، هي عينها الباطن ، وهي متساوية كلها . وهي لا ترسلنا الى جواهر ملفوفة مودعة في الخبايا الخفية. تلك المظاهر ترسلنا الى مظاهر اخرى . وهكذا نظل نتنقل من مظهر الى مظهر ، دون ان نصل الى باطن ذي قناع . ومن جملة الثنائيات ، التي الغيت كنتيجة لارجاع الكائن الى مجموع الظواهر ، القول بالقوة والفعل . لا شيء كائن بالقوة . كل شيء هو فعل . كل شيء هو بالفعل ، الذي لا يوجد كيفٌ وراءه ، على انه قوة. لا قوة خلف الفعل . القوة ذاتها فعل. ان عبقرية « بروست » لا تعني طاقة مضمونة ، لم تستهلكها الكتابة . العبقرية ليست قوى كامنة ، لا يمكن التعبير عنها كاملاً . لا كبت في العبقرية . هي كلها في النتاج الظاهر . عبقرية«بروست» مفلوشة برمتها في مؤلفاته. لا هي اكثر مما كتب ، ولا هي اقل مما كتب . هي كلها في كل ما كتب . من الخطأ الاعتقاد اذن ان هناك مطويات لم تنبسط تحت قلم « بروست » لانه لم يتمكن من ان يبسطها. عبقرية راسين هي كلها في سلسلة مسرحياته، ولا شيء خارج ذلك . من الخطأ القول لقد كان بامكان راسين ان يكتب

مسرحية جديدة. هذا قول لا معنى له اطلاقاً، لان راسين لم يكتب مسرحية جديدة.

لننظر عن كثب الى مبدأ الباطن والظاهر. نحن امام امرين ... اما ان يختلف الباطن عن الظاهر اختلافاً قاطعاً (اي نوعياً) حينئذ لا يعود من سبيل الى معرفته. اذن لا فائدة انسانية من البحث فيه. واما ان يكون على غرار الظاهر، مع فارق في الدرجة لا في النوع، حينئذ نصبح قادرين على ادراكه، فنفيد من البحث فيه. هذا الباطن هو ظاهر لم يتمظهر بعد، ولكنه سيتمظهر جبراً. فاذا كان الحال الاول، تَقَطّع كلُ رباط معه. هذا الباطن يغدو سراً من الاسرار المدلهمة. يغدو راياً، او افتراضاً، غير خاضع لتجربة ايجابية. هذا باطن مرصود. هذا باطن، كباطن الاشياء في طبيعيات ارسطو، يعرقل سير الفكر البشري. ان الفكر البشري لا يعترف الا بما يُدرك ادراكا، هو في متناول الطاقة الانسانية. على هذا الادراك تقوم معرفتنا ... يقوم علمنا. اما ان نُمِرّ قلمنا على باطن، لا شيء يصله بالظاهر، او لا متسلل له الى الظاهر، فانه من رابع المستحيلات. واذا كان الحال الثاني، دُعِيَ الباطن عينه، بموجب طبيعته الباطنية ذاتها، الى ان يتمظهر في الخارج. وبذلك لا يعود باطناً. على هذا الضوء يغدو

الباطنُ ظاهراً مكموشاً ، ويغدو الظاهرُ باطناً مفلوشاً . لقد الغي الفارق النوعي بينهما . صار الباطن مناخاً لان يتمظهر كلـه ، وصار الظاهر مناخاً لان يعبر تعبيراً مطلقاً عن الباطن رمةً . يعني ان الحياة اندفاع ، لا ينسى شيئاً من اندفاعـه ، في الزوايا المحجوبة . لا زوايا محجوبة في اندفاع الحياة . الاندفاع مسوق كله الى الخروج من الباطن الى الظاهر. مثَله كمثَل الولد في بطن امه. الام تضعه كله، لا نصفه ، ولا ثلثه . وهذا بدفع من قانون الحياة نفسها . وهو (اي الولد) لا يكون في بطن امه غيره في العالم الظاهر. لو كان في بطن امـه غيره في العالم الظاهر لمـا اندفع الى الخارج . ان القانون ، الذي اطلق الولد من الداخل الى الخارج ، هو ذاته في الداخل والخارج . هو ليس بداخل ، وليس بخارج . الداخل والخارج اعتباران من قبلنا .

ماذا ُيقصد بهذا . ُيقصد ان الباطن فكرة . الباطنُ تقدير. الجدّي هو الذي ُيدرك. ومتى ادرِك الباطنُ اصبح ظاهراً . اذن لا سبيل الى الانعكاف على الباطن . هـذا الانعكاف غير ممكن . والاعتزال ، بالتالي ، غير ممكن . الانسان تمظهر دائم . الانسان تفتح مستمر . الانسان تمدّد متواصل في الخـارج . هو هناك . هو انضواء في الميادين البرّانية . هو اندفاع يتجاوز حدوده بلا انقطاع . لا شيء

يحركه من الباطن . لا باطن له ، يستوكر فيه غيبٌ ملثم. هذا الاندفاع يتحرك من ذاته ، بذاته ، نحو ذاته ، عبر ذوات الاخرين . فحوى ذلك ان الانسان ديمومة. هنا يلتقي سارتر برغسون . الانسان استمرار تتـابع . وهو الفارق الاكبر الذي يميز الانسان من المادة . المادة كائنة في ذاتها . هي ما هي . هي تراكم مرصوص . هي انضغاط . الانسان كائن لذاته . هو ما يجب ان يكون . هو انتفاض يتناثر . هو انفجار . المادة اذن لا تتنفس . لا تستشرف ذاتها . لا تطل على ذاتها . اما الانسان فهو كرّ وفرّ حلزونيين ، اي خروج مـن ذاته ، بذاته ، ثم عودة الى ذاته عبر ذوات الاخرين. الانسان وجود ذاتي . هنا يلتقي سارتر ديكارت. الكوجتة ، اي الانطلاق من الانا ، هي الحقيقة الكليـة . يقول سارتر ان كل نظرية تتناول الانسان خارج الانا ، التي يُدرِك فيها ذاتـه ، هي نظرية لاغية للحقيقة . ذلك لان الاشياء افتراضات احتمالية خارج الكوجتة. لا وجود لحقيقة اذا كانت لا ترتكز على وجود حقيقة مطلقة ... تلك الحقيقة التي يتناولهـا الناس في بساطتها ، وسهولتها ، والتي تقوم على ان يدرك الانسان ذاته ادراكاً مباشراً ، ومن دون اية واسطة .

نخلص ، من كل هذا ، الى الامور الثلاثة التالية . .
الانسان وجود حر على الاطلاق . الانسان مصدر الخير والشر . الانسان ايمان متكابر .

يقول سارتر بان الانسان لا يتقيد بشيء قبلي ، اي لا يرتبط بقيم سابقة لوجوده . وهو قول ينسجم تماماً مع المبدأ الذي وضعه ، والقائم على ان لا جوهر قبل الوجود . لا قيم خلف الانسان ، ولا قبله ، تهيمن عليه من فوق . اذن الانسان حر . هو حر ، بلا قيد ولا شرط ، في السلب والايجاب .

للحرية فحوى كلاسي هو الذي اعتدنا فهمه . هذا الفحوى يدور على ان الحرية تستلزم الارادة . لا حرية الا حيثما تستطيع الارادة ان تزاول ارادتها . انا حر لانني ذو ارادة . معناه ان الارادة هي وحدها القوة التي يتمكن الانسان بها من ان يكون حراً ان يفعل الشر او ان لا يفعله . وقد عبّر « كانت » احسن تعبير عن هذه النظرة . قال بان في الانسان قوتين تتصارعان . . الارادة من جهة ، والاهواء من جهة . فبقدر ما يشتد الصراع بين الارادة والاهواء ، وتتغلب الارادة على الاهواء ، اكون مقيداً بفعل الخير .

انا حر ان افعل الشر، ولكنني لست حراً ان لا افعل الخير . وقد اتخذ ديكارت هذا الموقف عينه من معضلة الحرية . فهي ، عنده ، ذات لونين . الاول سلبي ، وهو يدور على امكان رفضنا للباطل. الثاني ايجابي ، وهو يدور على ضرورة قبولنا للحق . هذه الحرية الديكارتية ، في نظر سارتر ، لا تُشعِر الانسان بها الا حيال الشر . اما الخير فالانسان مقيد به ، والا انحرف عن جادة الصواب ، فضلّ واضلّ . لذا جاء الخير في صيغة الامر (اكرم اباك وامك) وجاء الشر في صيغة النهي (لا تسرق لا تقتل) . والنهي اخف وطأة من الامر. هذه حرية ناقصة، في اعتقاد سارتر ، لانها تخضع لمثُل تُفرض عليها من فوق. الحرية الكاملة ، لا شيء يقيدها ، على الاطلاق .

يقول سارتر لا يجوز لنا ان نضع الولد في كرسي ، ونمنحه الحرية، ثم نهدده بعد ذلك قائلين: انت حر. ولكن، بحق الله، اذا فعلت عملًا كالنزول عن الكرسي (مثلًا) لتأخذ شيئاً من الاشياء ، صُفِعت على خدك . ان حرية كهذه لا تجدي نفعاً . هي ليست حرية . الحرية مطلقة . انا حر في كل شيء . حر عندما ازني ، وحر عندما لا ازني . حر عندما اهرب ، وحر عندما لا اهرب . حر عندما آكل . حر عندما اخاف . حر عندما اريد ، وحر عندما لا اريد.

حر عندما اسقط في اهواء ، وحر عندما اتغلب بارادتي . انا حر على الاطلاق . ولِمَ لا اكون حراً ؟ مــا دمت قد حذفت كل جوهر من فوقي ، ومن خلفي ، فانا غير مرتبط ولا مربوط بمثل ناموسية أناخ لها . عندما اهرب اكون حراً ، وعندما لا اهرب اكون حراً . ومن يثبت لي ان الهرب ليس عملاً حراً ؟ لقد قيّمت بنفسي ذاتها الهرب ، واجزته لنفسي ذاتها ، وبذالك كنت حراً . انا حر في كل شيء . . . في السلب والايجاب . وهل هذا يعني الا انني لست حراً ان لا اكون حراً ؟ انا حر ان اختار ، ولكنني لست حراً ان لا اختار . اذن انا عبد للحرية . انا مجبر على ان اكون حراً . لقد حكم علي ان اكون حراً ، كنتيجة لوجودي الذي لا يسبقه جوهر .

لنعد الى ديكارت . ان الاله الديكارتي هو ابعد الآلهة حرية . هو الاله الخالق حق الخلق ، لانه لا يخضع لمبادىء من فوق ، ولا لماهيات ينفذ مراسيمها . هو الاله الذي ما خلق الكائنات ، وفقاً لقواعد فرضت على ارادته ، ولكنه خلق الكائنات وفق مشيئته . خلق العــالم ونواميس هذا العالم . خلق الافراد ومعطيات هؤلاء الافراد . خلق الخير خيراً بارادة منه ، وخلق الشر شراً بارادة منه . وهنا يتساءل سارتر . . . لِمَ ، والحالة هذه ، لا تكون حرية

الانسان شبيهة بحرية الله ؟ لِمَ لا تكون اعمال الانسان خيراً او شراً في بدء من الانسان ذاته ؟ هل هي حرية تلك التي تتقيـد بلوحتين من القيم ، الاولى للامر (اي الخير) والثانية للنهي (اي الشر) ؟ واي معنى يكون، بعد هذا، للمسؤولية الكبرى التي يجب ان يتحملها الانسان ، والتي تجعل من الانسان انساناً على صورة الله ومثاله؟على الانسان ان يذهب الى ابعد حدود الحرية ... الى ابعـد حدود المسؤولية ... حدود يعيِّنها الانسان بذاته . اما قال لنا ديكارت‌عينه بان حرية الله ليست اكمل من حرية الانسان؟ وان حرية الانسان هي على صورة حرية الله ؟

الايمان المتكابر عند سارتر

نتيجةً لكل ذلك ينتهي سارتر بالالحاد ، الذي اتخذ عنده طابعاً جديداً . فقد كان الالحاد الكلاسّي يقوم على القول بان الله غير موجود . الله وهم ، او افتراض، او ظن من لدننا ، لا يملك العقل برهنة كاملة عن حقيقته . اذ العقل – في نظر العـلم – هو السلاح الاكبر الذي ندرك به جوهر المادة والنفس . العقل هو انقى العدسات الادراكية التي توضح لنا الحقائق الموجودة . ولما كان العقل يضطرب حيال وجود الله ، اي يعجز عن تقرير وجوده ، فقـد اضطر الانسان ان يقول بان الله غائب . الله غير موجود .

ان الذين يقولون بهذا الالحاد ، عـــادة ، هم العلماء الرياضيون والطبيعيون . هؤلاء يُناخون لمنطق الارقام ، ودستور الاعداد ، وشرعة واقـــع الحواس . وهكذا يعتادون وضوح العقل ، اي طريقة الاستنتاج ، التي ترفض كل ما لا يظهر بشكل معادلة رياضية . اما الالحاد الذي نحن بصدده (اي الحـــاد سارتر) فهو الحـاد مؤمن . هو مؤمن لا ينكر وجود الله ، ولكنه متـــكابر لانه يشتم الله صراحة، في آن واحد . هذا الالحاد هجومي، اذ لا يرى مانعاً من ان يكون الله موجودا، بل يقول انه موجود ، ولكنه يرفض الخضوع رغم ذلك لمشيئته العلوية. هذا الالحاد يؤمن بوجود الله ، ثم يتكابر عليــــه . وهو ينسجم تمام الانسجام مع وجودية سارتر . هو امتداد لنقطة انطلاقه الفلسفية . فما دام سارتر يقول بمطلق الوجود قبل الجوهر ، هل يعود ثمة من سبيل الى الاعتراف بغير الحرية الكاملة . الحرية ، إما ان تكون كاملة، واما ان لا تكون كاملة. فاذا كانت (وهذا هو الواقع) فانها تامة ، ولا يمكن غير ذلك . يقول سارتر بان الوجودية ليست الا محـــاولة لاستخلاص كل النتائج الممكنة من موقفٍ الحادي متماسك. اذن نحن امام الحاد جاء بمثابة النتيجة للمقدمة .

يبقى وجود الله او عدم وجوده . ان سارتر لا يعير

هذه الناحية كبير اهتمام في عمارته الفلسفية . وذلك يتضح لنا من قوله ، مثلاً ، بان الوجودية ليست الحاداً يصرف جهوده في البرهان على عدم وجود الله ، بل هي تصرح ان لا شيء يتغير البتة حتى في ظل اليقين انه موجود . المسألة ، في نظر سارتر ، ليست مسألة وجود او عدم وجود . المسألة هي قبل كل شيء مسألة الانسان الحر ، الذي يجب عليه ان يجد ذاته في بدء من ذاته ، وان يقتنع بان لا شيء يفصله عن ذاته ، حتى ولو كان هذا الشيء برهاناً يثبت ان الله موجود . قال سارتر بان الله قد مات . وهذا لا يعني ان الله غير موجود ، او انه لم يعد موجوداً . هذا يعني انه كان يحدثنا، وقد مات اليوم ، فهو صامت . لم يبق امامنا غير جثة له

لا بد ، وقد وصلنا الى قمة الحديث عن سارتر ، من ان نسرد حواراً من مسرحيته الذباب (Les Mouches) جرى في احد المعابد بين الله (في شخص جوبيتر Jupiter) والانسان (في شخص أورست Oreste) . يمثل لنا المشهد الثاني من الفصل الثالث جوبيتر واورست (وهو شاب في مقتبل العمر) وشقيقته الكتر Electre (وهي شابة في زهرة الحياة) . هذه الفتاة وليدة العائلة المالكة . ثار عليها شعبها، لانها حاولت بحث من اخيها اورست ان تحرر ذاتها،

فتنفض عنها الضعف ازاء الاله جوبيتر ، الذي كان يسيطر على سكان مدينة أَراغوس . وقد امر ابوها بتعذيبها ، لانها رفضت الخضوع لجوبيتر، اله اراغوس . لكن هذا الصمود في وجه العزة الالهية اضناها كثيراً ، وكاد يفت في عزيمتها . اما اخوها اورست ، وقد جاء لنجدتها قبل ان تندم ، فلم يترك مجالاً للوهن يفعل في ضميرها . والمشهد الثاني يمثل لنا جوبيتر واقفاً ينظر الى اورست والكترِ مخلوقين يثوران على الخالق .

جوبيتر: يا للطفلين البائسين (يتقدم نحو الكتر) . اهذا ما صرتما اليـه ؟ ان الغضب والشفقة يتنازعان قلبي . انهضي يا الكترِ . مـا دمتُ هنـا فان كلابي لن تمسّك باذى . (يعينها على النهوض) . يا للوجـه المرعب . ليلة واحدة ! ليلة واحدة ! اين نضرتك القروية ! افي ليلة واحـدة بليت منك الكبد ، والرئتان ، والطحال،ولم يعد جسمك سوى كومة من بؤس . آه ! ايتها الشبيبة المغرورة ، المجنونة ، لكم تسيئين الى نفسك ! .

اورست : دع هذه اللهجة ايها الرجل . انها لا تليق بملك الآلهة .

جوبيتر وانت دع هذه اللهجة الفخورة. انها لا تصح لمجرم

يكفِّر عن جريمته.

اورست : لست مجرماً . وليس لك ان تجعلني اكفِّر عما لا اعتبره جريمة .

جوبيتر : لعلك تخدع نفسك . ولكن صبراً . لن ادعك ، طويلًا ، في الضلال .

اورست : عذبني قدر ما تشاء . لستُ نادماً على شيء .

جوبيتر : ولا على الهوان الذي غرقتَ فيه اختك بخطيئتك؟

اورست : ولا على هذا .

جوبيتر : اسمعته يا الكترا؟هذا الذي كان يدعي انه يحبك.

اورست : اني احبها اكثر من نفسها . ولكن آلامها تنبعث من ذاتها . وهي وحدها التي تستطيع ان تتخلص من آلامها . انها حرة .

جوبيتر : وانت ؟ لعلك حر ايضاً ؟

اورست : انك تعرف ذلك حق المعرفة .

جوبيتر : انظر الى نفسك ايها المخلوق الوقح الغبي . حقيقة انك تُظهر العظمة، وانت مكموش بين ساقي اله معين، تحاصرك هذه الكلاب الجائعة. اذا كنت تجرؤ على الادعاء بانك حر ، يجب عند ذاك اطراء حرية السجين المثقل بالسلاسل ، في قعر محبسه ، وحرية العبد المصلوب .

اورست : ولم لا ؟

جوبيتر : احذر. انك تتبجح لان ابّولون يحميك. ولكن ابولون خادمي المطيع . لو رفعت اصبعي لتخلى عنك

اورست : ماذا تنتظر ؟ ارفع اصبعك . ارفع يدك بكاملها

جوبيتر : ما الفائدة ؟ الم اقل لك انني انفر من العقاب . لقد جئت لانقذكما .

الكترا : لتنقذنا ؟ اقلع عن هذه السخرية، يا سيد الانتقام والموت . ليس مسموحاً لاحد ، حتى ولا لاله، ان يمني المعذبين بامل خادع .

جوبيتر : بعد ربع ساعة ، تستطيعين ان تكوني خارج المكان .

الكترا : سليمة سالمة ؟

جوبيتر : اعدك بذلك .

الكترا : وماذا تفرض علي مقابل هذا ؟

جوبيتر : لا اطلب منك شيئاً يا بنيتي .

الكترا : لا شيء ؟ احقاً ما سمعتُ ، ايها الاله الصالح ، ايها الاله المعبود ؟

جوبيتر : او تقريباً لا شيء . اسهل ما يمكن ان تعطيني هو قليل من الندم .

اورست : احذري يا الكترا . ان هذا اللاشيء سيجثم على روحك كالجبل ... ان اجبن القتلة من يشعر بالندم .

جوبيتر : لقد خلقتك. وخلقت كل شيء . انظر .

(جدران المعبد تنشق،فتبدو السماء مرصعة بالنجوم ، التي تدور.جوبيتر في اقصى المسرح، وقد اصبح صوته ضخماً)

انظر الى هذه الكواكب
التي تدور بنظام ، دون ان تتصادم ابداً . انا الذي ضبطت مجراها حسب ما تقتضي العدالة ، اسمع تناغم الافلاك . هذه الابتهالات المعدنية، التي تتجاوب ، في زوايا السماء الاربع . بقدرتي تستمر الانواع . لقد امرت ان يلد الانسان انساناً . وان يلد الكلب كلباً . بقدرتي يمتد لسان اللجج ، فيلحس الرمل ، وينسحب في الوقت المحدود . انا الذي اهب النمو للنبات . انا الذياقود سحب اللقاح الصفر حول الارض. لست في بيتك ايها الدخيل . انك في العالم ، كالشظية في اللحم ... كمن يصطاد الصيد المحرم في غابة الامير . العالم خير . لقد خلقته حسب مشيئتي . وانا الخير . اما انت فقد صنعت الشر.

والاشياء تتهمك باصواتها المتحجرة . الخير في كل مكان · انه لب البلسان . انه برودة النبع . انه حبة الصوان . انه جاذبية الحجر . تجده ، حتى في طبيعة النار والنور ، وجسمك عينه يفضحك ، لانه يتشكل حسب ارادتي. ان الخير في نفسك، وخارج نفسك ، ينفذ فيك كالمنجل ، ويسحقك كالجبل ، ويحملك ، ويدور بك كالبحر . هو الذي اتاح لمسعاك الشرير ان ينجح ، اذ كان ضياء شموعك ، وصلابة سيفك ، وقوة ذراعك. اما الشر الذي انت فخور به كل الفخر ، والذي تدعي انك صانعه ، فما هو الا انعكاس الكائن . هو مهرب خفي . هو صورة خادعة ، وجودها ذاته مستند الى الخير . عد الى سريرتك يا اورست . ان الكون يخطئك ، وانت بعوضة فيه . عد الى الطبيعة ايها الولد الشاذ . اعترف بخطيئتك ، والعنها وانتزعها من نفسك ، كالسن النخرة المتقيحة . والا فاخشَ ان ينسحب البحر من امامك . وان تجف الينابيع في دروبك . وان تحيد الحجارة ، والصخور ، من طريقك . وان تتفتت الارض تحت خطواتك .

اورست : لتتفتت الارض . لتلعني الصخور. ليذبل النبات لدى مروري . ان عالمك كله لا يكفي ليجعلني مخطئاً . انك ملك الآلهة ، يا جوبيتر . انك ملك الحجارة ، والنجوم ، وامواج البحر . ولكنك لست ملك البشر .

(الجدران تعود ، فتتلاقى . يظهر جوبيتر تعباً محدودباً . وقد استعاد صوته الطبيعي) .

جوبيتر : الستُ ملكك ايتها الدودة الوقحة ؟ من خلقك اذن ؟

اورست : انت . ولكن كان ينبغي ان لا تخلقني حراً .

جوبيتر : لقد وهبتك الحرية لتخدمني .

اورست : ربما . لكنها انقلبت عليك . ولا نستطيع شيئاً ، بعد ، لا انت ولا انا .

جوبيتر : واخيراً هذا هو العذر .

اورست : لست اعتذر .

جوبيتر : حقاً ؟ هل تعلم انها تشبه الاعتذار ، كل الشبه ، تلك الحرية التي تدعي انك عبد لها ؟

اورست : لست السيد ولا العبد، يا جوبيتر ، انني حريتي. انت لم تكد تخلقني حتى اصبحت لا اخصك .

لقد وصلنا مع سارتر الى آخر المطاف . الوجـود هو كل شيء . واذا كان ثمة من جوهر ، متعـال ، فانه تابع للوجود السابق . وهكذا يصبح الانسان حراً كل الحرية . لا سقف فوق سقفه . لا سماء فوق سمائه . مصدر القيم هو في قرارة ذاته لا في عالم فوقي منفصل عنه . وقـد انتهت هذه النزعة الوجودية ، في اشد درجات استحرارهـــا ، بالايمان المتكابر على الله . لقد اراد سارتر ان يجعل الانسان مسؤولاً مطلقاً عن وجوده التام ، اكان الله موجوداً ام غير موجـود . والمسؤولية المطلقه تستلزم الحرية المطلقة . والحرية لا تأتي مطلقة ، الا اذا كانت بلا قيد ولا شرط . وهـذا يعني ان الانسان حر كل الحرية ، في الخير الذي يفعله ، وفي الشر الذي يتجنبه . الانسان هو ذاته خـالق الحق والباطل .

كنا قد اعطينا ، في غير هذا الكتاب ، رأياً حول موقف سارتر الالحادي(*) . قلنا بان سارتر مفكر جبار ، يلاحق ظلمات النفس ، فاضحاً معمياتها ، بعقل ثاقب وحس

(*) راجع كتابنا «فلسفيات» الجزء الاول مقـــال « في الايمان المتكابر»

مرهف . انه يطارد اسرار الفؤاد ، وكثيراً ما يغلبها بنوره المستطيل ، فتلقي مقاليدها امام قلمه . هو انسان على حدة ، كالذي يشرد عن مراتب المألوف ، مرة في كل جيل ، ليضع الانسانية ـ من جديد ـ على الدروب الصاعدة نحو البلاغ الاسمى . هو مخلص في بحثه الحقيقة . يطلبها بالحاح لا يتراخى . يطلبها في كل شيء ، بل وراء كل شيء ، دون ان يخاف من انتهائه الى لا شيء . غايته القصوى ان يفتح ـ امام الانسان ـ ممرات واسعة في الثقة بالنفس ... ممرات تحرر من الذل ، والمسكنة ، وجمود العادات ، والتقاليد . يريد سارتر ان ينفض ، عن كواهلنا ، غبار ما توارثناه من عقائد موهنة للعزيمة . يريد خميرة لا نخالة فيها . جميل كلامه في تحليلاته الوجدانية ، التي ينزع بها اغشية النفس ، ويكسر مغاليقها ، لينص رقراقها بدون زغل . جميل كلامه حتى الجلال .

ولا عجب في ذلك ، ما دام الانسان قائماً على الوجود فقط ، اي على ارادته وحدها . لم يعد للعقل ، بنواميسه الخالدة المعلقة في سقف الجوهر ، من سلطان فوقي على ما يريده الانسان . الخير لا يفرض من الخارج . ما يريده الانسان هو الذي يجب ان يكون . ان في مثل هذا القول تأليهاً للانسان ذاته . انه قول يدغدغ كبرياءنا .

ونحن نجد شيئاً من هذا عند ديكارت ، الذي جرؤ هو ايضاً على التصريح بان ارادة الانسانية مترامية ، لا يحصرها حد ، ولا يحبسها قيد . نقرأ في « التأمل الرابع » من تأملاته ما يلي .. لا ارى شيئاً كبيراً للغاية الا الارادة ، وحدها ، التي اختبرها في نفسي . انا لا اتصور غيرها ، اوسع منها ، ولا ارحب. هذه الارادة هي التي تجعلني احكم ، بوجه خاص ، اني على صورة الله ومثاله . ذلك ، لانها لا تبدو لي ـ على الرغم من انها اعظم في الله ، مما هي فيّ انا ، إما لأن انضمام المعرفة والقدرة اليها يصيرها امتن واشد تأثيراً ، واما لأن الموضوعات التي تتعلق بها هي اكثر ـ قلت ان الارادة لا تبدو لي في الله اكبر مما هي في نفسي ، اذا اعتبرتها من حيث الجوهر ، في حد ذاتها .

لقد ربطنا اول الحلقة بآخرها . ربطنا ديكارت بسارتر. كلاهما رأى في الانسان شيئاً لا يحبسه قيد. يبقى ان الفارق بينهما هو ان ديكارت ركّز هذا الشيء المترامي، اللامحدود، في الجوهر المتعالي عن الوجود. وركّزه سارتر في الوجود السابق للجوهر. الاول رفع سماءً بدون ارض . الثاني بنى ارضاً بدون سماء. الاول جوهري متطرف. الثاني وجودي متطرف . الاول لا يرى الا جوهراً يريد في الجوهر. الثاني لا يرى الا وجوداً يريد في الوجود . كلاهما ادرك جناحاً

من الحقيقة ... ديكارت الميمنة وسارتر الميسرة . لا يغيب عن بالنا ان قطع الجـوهر عن الوجود ، او الوجـود عن الجوهر ، يفضي بالانسان الى التشاؤم ... الى اليأس ... الى القرف . الحقيقة ليست جوهراً فقط ، ولا وجوداً فقط. هي جوهر من حيث التقيم ، وهي وجـود مـن حيث التحقيق . ان جـوهراً لا يتحقق في الوجـود يوقظ لدى الانسان حالة يأس . وان وجوداً لا ُيقـّيم من الجوهر يوقظ ايضاً لدى الانسان حالة يأس .



بين الجوهر والوجود

٢

قلنا بان كلام سارتر جميل حتى الجلال . ولكنه لا يطمئن بالنا . هو يرفع الانسان الى فوق ، الى فوق الفوق – حتى يمس بيافوخه السماك – ثم يقطع الحبل به ، فيهوي على بلاطات العدم ، والقلق ، والوحشة ، ثم القرف. وهل يعود بامكان الانسان ان يحوش نثره من جديد ، وقد رُفست الارض من تحته ، ونسفت السماء من فوقه ، حتى غدا مناخاً بالضرورة لهذا الاندحار الهابط ، في كل مرة يمس بيافوخه السماك الاقصى ؟ ما هي الفائدة من تفاؤل لا يفضي الى شيء ؟ من عجينة فحمُ الانعدام في دقيقها ؟ ما هو امر هين ان يُزجَر الله من حياة الانسان ، لان موته يبطل الانسان ، ويلغي كل قيمة في الوجود ، ثم يقضي على الوجود نفسه .

مثَل سارتر ، في ذلك ، كمثل الانسانية الحاضرة ، التي وضعت ثقتها في العلم، واعتقدت ان الآلة ستُنبت لها السماء من الارض، فاذا بها تحصد الخراب. أمّنت العلم على بيتها، فارتجعته دماراً . حينئذ رجعت تبحث عن صراط مستقيم غير صراط المادة ، ولكنها ما زالت تحمل في قرارة نفسها شرعة العلم ... ما زالت ملقحة بروح مراسيمه . لهذا نراها لا ترغب في العلم ، لان المادة اعادت لها البيت مخرباً . ولا ترغب ايضاً في الايمان بالله ، لانها ذاقت مرارات حربين عالميتين ، دون ان تتوافر السعادة لديها ، عن طريق القيم السماوية . لقد خانتها الارض ، ونكثت السماء عهدها . فلم يبق لها ، والحالة ذه ، غير الانسان في بدء من الانسان .

هذا تخبط على غير هدى ، رغم مقدرة الوجوديين في التحاليل النفسية . ان تهوين خطر الجوهر ينسف الوجود ذاته ، الذي لا يعود له من قيمة ايجابية. لذا نرى الوجودية تنضح يأساً ، وقرفاً ، وعبثاً. عندها ، لا معنى للوجود ، في هذا الوجود . لا غاية له . لا فائدة منه . والانسان على وجه الارض غريب شريد . وكل ما يحدث له هو وليد الحظ والمصادفة . وقد برزت هذه الناحية بوضوح ، عند البير كامو ، في رواية له اسمها «الغريب» حيث تقرأ حكاية

محكوم بالاعدام قال وهو مسجون .. تذكرت ، في تلك الاثناء ، ما روته لي امي ، عن ابي ، الذي لا اعرفه ولا اعرف منه الا ما ذكرته لي امي عنه . ذهب مرة ليشهد تنفيذ الاعدام باحد القتلة . وكان شبه مريض لمجرد فكرة الذهاب الى هذا المشهد . ومع ذلك فقد حضر التنفيذ ، ولما عاد ظل طوال الصباح يتقيأ . لقد احسست بنفور منه . اما الآن فادركت ان ما كان منه انما هو امر طبيعي . لماذا لم اكن ارى ان لا شيء اهم من الاعدام ، بل انه الشيء الوحيد الذي يهم المرء ؟ لئن خرجت يوماً من السجن ، فساشهد كل تنفيذ للاعدام .

هذه هي نغمة الوجودية الملحدة ... القرف والقيء . يقول سارتر بان الانسان هو الذي يقيِّم ، فيجمِّل ويقبِّح . هو الذي يوجد الامور . هو الالف والياء في كل ما يفعل . هو المسؤول المطلق عن تصرفاته . ولكن ، حيال من يكون مسؤولاً ، ما دامت الوجودية الملحدة لا تجعل فوق سقف الانسان سقفاً آخر ، ليسأل ويدين ؟ المسؤولية تقتضي سائلًا ومسؤولاً ، وتقتضي ايضاً ان يُركّز السائل فوق المسؤول ، ليكون في الحلال ثواب وفي الحرام عقاب . ما هي الفائدة من كل القيم ما دامت النهاية قرفاً ،

وقلقاً ، وعبثاً ؟ يقول المحكوم بالاعدام ، في رواية كامو ، وقد جاءه الكاهن كي يعرِّفه .. لم ادرِ حينذاك مـا الذي تفجر في ذاتي ، حتى اندفعت اصيح بملء صوتي ، والعنه ، واقـول له ان لا يصلي من اجلي . وامسكت بتلابيبه ، وافرغت عليه كل ما في قلبي بمزيج دافق من الغضب والفرح . لقد كان واثقاً ، اليس كذلك ؟ ان كل مـــا فيه من ثقة بذاته ، لا يساوي شعرة من رأس امرأة . هو ليس اكيداً من كونه حياً . هو يحيا كالميت . وانا ، كنت كاني فارغ اليدين . ولكني كنت متأكداً من وجودي ، من كل شيء ، متأكداً اكثر منه من حياتي ومن الميتة المقبلة . اجـل ، لم يكن لي غير ذلك . الا انني ساظل ، على الاقـــل ، مستمسكاً بهذه الحقيقة ما ظلت مستمسكة بي . كنت على حق ، وانا على حق ، وساظل على حق . لقد عشت عـــلى وجه من الوجوه ، وكان بامكاني ان احيا على نحو آخر . وفعلت هذا الامر ، ولم افعل ذاك . ولم افعل هذا الامر لاني فعلت آخر . وبعد ؟ كاني كنت دائماً انتظر هـــذه اللحظة ، وهـذا الفجر ، اللذين بهما اؤكد صواب رأيي . **لاشيء ،لا شيء ذو قيمة ..** لقد تساوى كلب سلامانو وامرأته في القيمة . والمرأة الصغيرة المجرمة كالباريسية التي تزوجهـا ماسون ، او كماري التي رغبتْ في الزواج مني . ماذا يهم

ان يتساوى ريمون وسلست في صداقتي ، وان يكون الاخير افضل؟ ماذا يهم ان تعطي ماري فمها اليوم لمورسو جديد ؟ لا شيء، لا شيء ذو قيمة. لا جوهر على الاطلاق.

ثم نأتي الى الفلسفات الجوهرية ، وكل الفلسفات الاولى جوهرية ، على وجه التقريب . هذه الفلسفات تتصف ، هي ايضاً ، بميزة السلبية حيال الوجود البشري . لقد حطت كلها من قيمة الجسد. الجسد، في نظرها، وجود هابط يخرّب جوهر الروح ، ويفسده. فاذا شاء الانسان ان يربح نعيم الآخرة، وجب عليه ان يحتقر نتانة الوجود الجسدي ، وان يتجه بكل جوارحه الى فوق . الجسد مزبلة . الجسد منبت للخطيئة . وما لنا الا ان نتصفح محاورات افلاطون (اب الجوهرية ، بل جدها الاكبر) لنرى ذاك الجنوح الى فوق ، عند الفلاسفة المعلمين . لقد كان افلاطون اول من ضرب شفرته الحادة ، في الكون ، وبالتالي اول من شطره اثنين .. عالم ظلال (هو الجسد) وعالم حقائق (هو النفس) . ان العالم الفوقي عالم شامل ، ثابت . عالم الحق ، والخير ، والجمال . وان العالم التحتي عالم نسبي ، متغير . عالم الباطل، والشر ، والبشاعة. فبمقدار ما يقترب الانسان من عالم الروح ، يدنو من الحقيقة . وبمقدار ما يقترب من

عالم الجسد ، يدنو من اللاحقيقة . على الانسان ، والحالة ذه (كي يدرك النور الاعلى) ان يعتزل الطبيعة ، ويحتقر الجسد ، وينظر الى فوق .

وقد وصف لنا افلوطين ـ شارح افلاطون وخليفته ـ في صفحة شعرية من تاسوعياته ، كيف يولد الناس في الحياة الدنيا . قال بان النفوس تقيم ، هناك ، في عالم المثل . تقيم فيه بدون عمل ، اذ لا يمكن ان يُعمل فوق الزمان ، وفوق المكان . ثم تنظر الى الطبيعة ، اي الى تحت ، فترى اجساماً . من هذه الاجسام ما يلائم نوعاً من النفوس . ومنها ما يلائم نوعاً آخر من النفوس . والنفوس تعرف ما يلائمها . واذ تنظر النفس الى الجسم ، تفتن ، كما لو كانت تحدّق في مرآة ، وتنجذب اليه ، فتميل ، ثم تهبط ، ويكون هبوطها بداية الحياة . التجسد اذن هبوط . التجسد انهيار . وقد تجلت هذه النزعة ، عند ابن سينا ، حين قال في قصيدته المشهورة ، منوهاً بالنفس :

هبطت اليك من المحل الارفع
ورقـــاء ذات تعزز وتمنع ،

محجوبة عن كل مقلة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقع .

وصلت على كره اليك ، وربما
كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع.
انفت وما انست ، فلما واصلت
الفت مجاورة الخراب البلقع .
واظنها نسيت عهوداً بالحمى
ومنازلا بفراقهـــا لم تقنع .

ويقول في قصيدته فلسفة العمر :

الشيب يوعد والآمال واعدة
والمرء يغـــتر والايام تنصرم
جولت في هذه الدنيا وزخرفها
عيني فالفيت داراً ما بها ارم
كجيفة دودت فالدود منشؤه
فيها ومنها له الارزاء والطعم

وهكذا تبين حياتنا ، في الوجودية والجوهرية ، ضمن اطار سلبي . تبين عبثاً . وسبب ذلك ، هو فصل الجوهر عن الوجود ، او الوجود عن الجوهر .

الاوفق ان نقف باعتدال بين الجوهرية والوجودية . ان الجوهر والوجود ، عندنا، وحدة لا تتجزأ . من الخطأ ان نفصل فيما بينهما ، اذ لا يعود من قيمة للجوهر، ولا من

قيمة للوجود . قيمتهما انهما يتـداخلان ، ويتلازمان ، ويتواجبان ، والا بان العبث ، وانحجبت الغاية الكبرى . لذا ادركت الجوهرية والوجودية المتطرفتان النتيجة عينها . اذ لا فرق بين صرخة الجوهري ابن سينا وصرخة الوجودي سارتر . كلاهما رأى عبثاً في الحياة . والعبث ، ان صحّ وجوده ، هو انقلاب للوحة القيم . هو تحطيم ، على بلاطات العدم ، لكل مشروع انساني . به تلاقي الامور حتفها في التلاشي الضائع . وهكذا تصبح دنيانا وليـدة المصادفة الغاشمة .

ولكن العبث غير حاصل . العبث ابن العاطفة الراسبة في الامتحان . كفى ان يعرف الانسان ، او ان يحن الى المعرفة ، ليبطل العبث وتلغى المصادفة . المعرفة ، اواعيـة كانت ام لا واعية (اعني المحللة كانت ام غير محللة) ترفض ان لا يأتي الشيء في مركزه . ترفض ان تكون عشوائيةَ نظمُ الظاهر والباطن . نظمها ليست كما يعن على بالنـا او يحلو لخاطرنا . اذ لاحـداث التاريخ ، الظاهر والباطن (اي الاكبر والاصغر) دوزان حكيم ، نجهـل معظم الحانه ، لاننا نهتم فقط بالدقيقة التي نعيش فيها . العبث نظام محجوب عن وعينا ، والمصادفة منطق مخبوء عنا .

كم وكم من الناس مروا ـ منذ القدم ـ تحت قبة السماء، دون ان يلتفت واحد منهم الى فوق . لقد ظلت البشرية تروح، وتجيء مئات والوفاً من الاجيال ، وعيونها الرمداء عالقة في التراب ، كانه الصمغ اللازق . لم تعرف لماذا كانت التفاحة تقع من اعلى الى ادنى . قالت ، في كل مرة ، هو العبث اللعوب .

وذات يوم مر عبقري . مثله كمثل الناس ، بادىء بدء، ينظر كما ينظرون الى الارض الدابقة . ولكنه عبقري في قرارة ذاته ، يمتد بباطنه الى ما وراء الباطن . لقد كان يداعب لا واعياً نظم الكون المحجوبة . كان يلامسها بامتدادات ذهنه الراشح . اجل ، ذات يوم ـ والناس يعتبرون واقع الامر عبثاً ـ سقطت تفاحة على راس ذاك العبقري ، فكان سؤاله : لمَ سقطت التفاحة في حينها ذاك ؟ وكان الجواب : هي الجاذبية التي تبطل عشائرية المصادفة .

نادى الغيبُ هذا العبقريَ ، الذي تطلع . وكانت نفسه قابلةً، فالتقطت ـ بعد سقوط التفاحة ـ نظاماً صارماً، كما تلتقط عدسة الآلة مشاهدَ الطبيعة . اذا فُقدت تلك العدسة من باطن الانسان ، بان الكون والحياة خبطاً عشوائياً . بانت حوادثها مصادفة . وعبثاً يمر الناس فوق النظام ، وتحته ، وعن جوانبه ، فهو يظل عالقاً بسقف المجهول ،

حتى يُنظر اليه بمكبّر حساس العدسة .

العبث لا يمكن ان يكون ، لانه بحاجة الى عارف يقيّمه عبثاً ، اي يقول عنه بانه عبثٌ . وهذا حكم واع يتنافى مع حقيقة العبث . العبث لامعرفة . اذن كيف نقول به ؟ لكي نقول به يجب علينا ان نعرفه (بايمان او بعقل) والمعرفة لاغية للعبث . المعرفة ، التي تقول عن نفسها بانها عابثة ، لا تعود عابثة . يعني ان العبث لا يبقى عبثاً يوم يُعرف انه عبث . ان الحكم عليه ، بانه عبث ، يقيّمه . والقيمة هي ارسال الشيء نحو غاية معينة ، اي نحو تنظيم .

قد تعبث المعرفة بشيء مادي ، فتخرّبه . قد تعبث بامور اجتماعية ، فتبطلها . ولكنها لا تقوى ، في النهاية ، على ان تعبث بنفسها . هذا من رابع المستحيلات . المعرفة تحديد . والتحديد يقوم على وضع الشيء في مركزه. وهذا عينه ابطال للعبث المخرّب .

المعرفة مركوزة في عنق الانسان . وهي قوة كاشفة. بها يتسق اللاشيء ، وينتظم الجنون ، فتُفهرس الامور باباً باباً. المعرفة تضع كل شيء في نصابه، اي تسدده نحو غاية... الى فوق او الى تحت... اذ المعرفة لا تصف لاجل الوصف. المعرفة المعرفة تقيّم كل ما يقع في ضوئها .

ان العلماء، الذين يتحاشون الجدل والنزاع، يرغبون في ان تكون المعرفة واصفة. ذلك لانهم تمرسوا بالمناهج الاختبارية. ومن هنا رغبتهم في ان يبقى العقل غير متحيّز، كي يتسنى لهم الوصول الى الواقع الصراح. قد تنجح تلك المعرفة، الواصفة، في ميدان المادة. ولكنها، في شاسعات الباطن، لا تستطيع ان تقف مكتوفة اليدين امام الوجدان. هي لا تصف هنا الا لتُنزل الموصوفَ، جملة، في باب المليح او القبيح. وبذلك ينتفي العبث المجنون. بذلك لا يتوارى الانسان في خضم الظلمات، كلما حام على قطبه، ليدرك ضلعه الاول. بذلك لا يعود مجهولاً، ختم القضاء على بابه، وامره ان لا يفتح، فلن يفتح. بذلك لا يعود الانسان باباً مرصوداً، الى هذا الحد، من قِبل غيب ملثّم.

الانسان غير محجّب بالقدر الذي رُسِم لنا فيه. يكفي ان يعلم الانسان جهله، لينقلب الجهلُ قيمةً. والقيمة جوهر المعرفة البشريه. اجل، ان الانسان معلوم بحكم الجهل عينه الذي انيخ له، والا ما كان جهله جهلًا. ان الذي يطلق حكم الجهل، على ذاته، ليس بجاهل. انه عارف، او مهيأ للمعرفة.

لنبدأ بالالف من ابجدية الانسان. قيل بانه جسم على

غرار المادة والحيوان ، بل قيل انه مادة كالمادة وحيوان كالحيوان . قد يكون في هذا الحكم بعض الواقع . ان بين جسم الانسان والمادة الجامدة شبهاً كبيراً ، يحـــدو على الاعتراف بما للمذهب المادي (في عالم الفكر) من ثقل اكيد وطيد . مثل المادة من الانسان كمثل الوريد من العنق . متى انقطعت مواردها ، وقفت مادية الانسان .

يبقي ان هناك فاصلاً نوعياً فيما بينهما . هذا الفاصل قـد يكون وليد تدرُّج من كم المادة الى كيف الانسان . وقد يكون وليد قفزات فجائية من المـــادة الى الحيوان الى الانسان . وقد يكون وليد ثنائية متأصلة ، اساساً ، بين فلك الجماد وفلك النفس . المهم ان الفـاصل كائن بين ذينك الطرفين . لقد تعددت التفاسير ، ولكن ما من احد ينكر وجود الفاصل .

كيف يبرز للعيان هذا الفاصل ؟ يبرز هـكذا . نضع طاولة جنب طاولة . ماذا يحدث ؟ لا شيء . ونتدرج في سلم الكائنات. ها نحن في مملكة النبات . هنا نجد نمواً ، غير واع ، على غرار الطينة البشرية. ونصعد باهماً الى فوق، فاذا بنا في مدى الحيوان، حيث نجـــد نمواً متحركاً غير واع ، على غرار الطينة البشرية. ونرتفع اكثر الى فـــوق . هنا نجد ذاتنا في مملكة الانسان. ما الفرق بينه وبين ما دونه ؟

الانسان يرغب . والرغبة حاجة الى شيء ، لانها دائماً رغبة في شيء . هناك اذن الراغب ، وهناك المرغوب فيه . هنا ، على صعيد الانسان ، تظهر العلاقة . تبين الوشيجة . تبرز الرابطة بين الانسان والاشياء . . رابطة لاسكونية ، اي دينامية ، لانها فعل وردة فعل . اجل ، الانسان راغب ، والراغب لا يميل الى شيء لا يرغب فيه ، والا انتفت عنه صفة الراغب . هو راغب في ما يحبه ، اي في ما يجعله راغباً . لذا كان ارتباط وثيق بين الانسان الراغب والشيء المرغوب فيه ، يعني أن الانسان الراغب مشدود ، بموجب رغبته ذاتها ، الى الشيء المرغوب فيه ... وأن الشيء المرغوب فيه ، لم يكتسب طابع المرغوبية ، الا بدعوة من الانسان الراغب . لهذا كان المرغوب فيه يجيب ، اصلاً ، عن نداء الراغب . ومن هنا الارتياح ، الذى يشعر به الانسان ، عندما يحقق رغبته .

الانسان، الذي يأكل ، هو راغب . والطعام ، الذي يؤكل ، هو مرغوب فيه . لولا الحاجة ما اصبح الطعام مرغوباً . لذا يحس الجائع باللذة حين يأكل ، وبالكبت عندما يحرم الاكل . اللذة دليل ارتياح ، والكبت دليل انتقاص . الرغبة اذن هي التي تحسّن يوم ترغب ، وهي التي تقبّح يوم تكره . وهكذا نجد انفسنا ، في مملكة الانسان،

حيال القيمة . الانسان كائن يقيِّم . والقيم تختلف باختلاف وروداوامر اللطيفة الادمية في الاشياء .

التقييم عمل آدمي . اذا انتفى الانسان انتفت القيم ، اذ لا قيمة حيث لا يوجد انسان . ذلك لأن التقييم فعل يوازَن فيه ويفاضَل . اذن هو ابن الفكر بارحب معانيه . والفكر صفة وجدانية . لا قيمة الا من الانسان ، وفي الانسان ، والى الانسان . من هنا تفرده بمثل هذا النشاط، لأن الكائنات الاخرى لا ترغب . للنبات والحيوان غريزة الجبر ، التي تتنافى مع الحرية . الانسان وحده يرغب . وحده ذو وشائج يعرفها . وحده ذو حرية .

قد يُعترض بهذا القول : من يجيز لنا ان نمنح الانسان هذه الفوقية المقيّمة ، وقد تكون من خصائص الحيوان ايضاً ؟ من يثبت لنا بان الحيوان لا يقيم ؟ لا يرغب ؟ لا يستعلي ؟ الى اي شيء نستند لاقامة خط قاطع ، راهن ، بين مملكتي آدم والوحش ؟

نستند الى ظاهرة اللغة . قد يكون للحيوان ما للانسان ، او اكثر ، وافضل . قد يكون له عواطف ، ومشاعر ، وارادات ، وخيالات ، واخلاق ، كما للانسان وازيد . ولكنه لم يعبر ، يوماً ، عن هذه الخصال ، على

غرار الانسان . قد يكون له اساليب للتفاهم ابرع من اساليب الانسان . ولكنه لم يعبر يوماً عن هذه الاساليب، بلغة ، هي على غرار لغة الانسان . لولا اللغة ما كانت المعرفة التي هي ربط الخاص بالعام .

ايكون هذا التقصير ، عند الحيوان ، نتيجة اهمال تربوي ؟ لقد اناخ العلماء الحيوان لفعل الكلمة .. ولكنهم لم ينجحوا ، لان الحيوان لا يملك وحدة اللغة ، التي هي بيان وتبيين . تلك الوحدة ظلت بعيدة عنه . هناك عجز انطولوجي متأصل في قاعه . ليقل لنا الحيوان ماذا يشعر . ليقل لنا ان الانسان من جرثومتي . ليقل لنا انه اسمى من الانسان . كيف نستطيع الحكم عليه ، اذن ، بغير شهادة منه ؟ والا يظل حكمنا من بنات الذاتية ، التي تنبثق من الانسان ، ولا تعود لسوى الانسان .

حاول داروين ان يسد الفجوة القائمة ، بجلاء واضح ، بين الحيوان والانسان ... حاول ان يردم الهاوية ، فلم يستطع . وقد كانت ظاهرة اللغة اقوى الادلة الى ذلك الشق الانطولوجي . ولا يجوز لنا ان نغتر باسبقية الحيوان في الزمن . ان اسبقيته في الزمن، ان كان ثمة اسبقية، ليست برهاناً على فوقيته في القيمة . لا قيمة الا حيث يُطلق حكم

ناطق . في البدء كانت الكلمة المعقلنة ، وفي البدء كان العقل المكلمن .

التقييم اذن عمل انساني صرف . يعني ان الانسان ، جوهراً ، هو نية حسنة او نيّة رديئة . هو عمل في سبيل خير او في سبيل شر . هذا هو الانسان في خطه العامودي ، إن على صعيد الجسم او على صعيد النفس. وهذا هو الفاصل الاكبر بينه وبين ما دونه .

لا نغالي اذا قلنا بان الفلاسفة ينقسمون ، في النهاية ، قسمين : قسم يجعل العلم يتبوأ السدة ، وقسم يجعل الدين يتبوأ السدة . والخلاف (الذي قام ومـا زال) بين هذين القسمين ، يعود الى ان العلمانيين يقولون بكون الانسان لم يدرك الخير والشر (او عمل التقييم) الا بعد تطور دام عدة آلاف من السنين . الانسان لم يتأدب (اي لم يتأخلق) الا بعد تجارب كثيرة . اذن القيم وليدة النشوء والارتقاء، وفقاً لعوامل التطور . والدينيون يقولون بان التقييم (اي التأخلق) لم يحصل بعد ان كان الانسان . هو كائن منذ ان سوّي الانسان . منذ البدء كان فعل الخير . لا يوجد كائن آدمي الا وهو ، بالاساس ، عمل في سبيل غاية . والغاية اما ان تكون الى فوق ، واما ان تكون الى تحت . مهما

يكن الامر ، فالعلمانيون والدينيون متفقون (وان اختلفوا من حيث البداية) على ان الانسان وجدان يقيّم . على انه نظرة عامودية ، اي جوهرية ، في الاشياء .

قولنا بان الانسان نظرة عامودية يفيد انه ذو هدف . ذو مقصد . ذو غاية . على هذا الاساس يصح ان يحاكم ، فيثاب او يعاقب . النائم ، لا يحاكم على عمل يقوم به ، وهو نائم . ان عمله لا يصدر عن غاية . الغاية هي التي تجعل الانسان قابلاً للحكم . أن عملاً لا يصدر عن غاية ... اي عن قصد ... هو عمل آلي ، لا يجوز ان نطلق عليه حكماً من الاحكام ، لان المسؤولية منفية عنه . ليس لنا ان نحكم ، بالصواب او الخطأ ، على غرق باخرة في عرض البحر ، ولا عن سطو الذئاب الجائعة . الحادث الاول آلي بحت ، والحادث الثاني غريزي بحت . كلاهما ينفذ بطريقة اوتوماتية ، اي بلا وعي مريد ، ولهذا لا يصح عليه الحكم .

ان الحكم على امر يستلزم ان يكون هذا الامر سلوكاً صادراً عن ارادة في سبيل غاية ، ليكون مسؤولاً تجاه حاكم اعلى . ومن هنا ارتكاز عمل التقيم على ثلاث دعامات ١ ـ الذات التي تحكم ٢ ـ الموضوع الذي يحكم عليه (وقد

يكون هذا الموضوع هو الذات عينها) ٣ ـ القاعدة المثلى التي يحكم في ضوئها . عمل التقييم هو الذي يقول ، مثلاً ، ان هذا القاتل قد اخطأ وفقاً للقاعدة المثلى .. لا تقتل . هو ينطلق من وجدان واع ، ليقر العلاقة القائمة بين فعل واع وقاعدة مثلى . فاما ان تكون العلاقة اختلافاً ، اذ ذاك يعتبر العمل قبيحاً او شراً. واما ان تكون العلاقة انطباقاً، اذ ذاك يعتبر العمل حسناً او خيراً . ولكن الحكم على هذه العلاقة ليس بالامر الهين ، لان تلك العلاقة خاضعة لظروف متقلبة ، كالقتل المحرم وقت السلم ، والجائز وقت الحرب .

ما معنى كل هذا ؟ معناه ان الوجدان لا يرصف الاعمال افقياً ، جنباً الى جنب ، لتكون على حد سواء . هو يميز عامودياً فيما بينها ، اي جوهرياً ، ليفاضل رافعاً احسنها على اقبحها، وليأخذ ما كانت قيمته افضل من غيره . هذا هو عمل التقييم . هذا هو الانسان جوهراً .

القيمة ضوء ينبعث من اللطيفة البشرية، كي يخرج العمل من عتمة اللاشيء ، ويُدخله في عالم الموازنة والمفاضلة . يعني ان العمل ، في حد ذاته ، مساو لذاته . هو عمل لا قيمة له ، في عين عينه ، خارج الانسان . لا يقيّم الا برأي ، او حكم يُطلق عليه . والحكم يتطلب حاكماً . والحاكم هنا

هو الوجدان البشري . الوجدان هو الذي يقيّم ، اي هو الذي يحسّن ويقبّح. لذا كان الخير لا يُطلق الا على الذي يأمر الوجدان بمدحه ، وكان الشر لا يُطلق الا على الذي يأمر الوجدان بذمه .

ان الاعمال لا توصف بالخير ، او بالشر ، لذواتها . الوجدان هو الذي يطلق اسم خير على ما وافقه ... ويطلق اسم شر على ما خالفه. هذا التفاوت القيمي، لا يوجد في حد ذاته ، ولكنه كائن بالنسبة الى تنوع الاغراض الوجدانية ، بخلاف ما تتصف به الحوادث المادية في الطبيعة ، التي ليس لها رغبات تريدها .

الرغبات المقصودة هنا نزعات توجهها المعرفة . نزعات منها ما هو مباشر كالجوع ، والحب ، والنبضة التناسلية ، ومنها ما هو غير مباشر كالشجاعة ، والاعجاب ، والامانة. اما المعرفة فقد تكون محللة ، وقد تكون غير محللة .

غير المحللة هي معرفة كل واحد منا ، عندما يستسلم ذوقياً الى عمل الخير ، وتجنب الشر ، دون ان يتساءل عن جوهرهما . واصلهما . وغايتهما . المحللة هي المعرفة التي تبحث في الاسباب الاولى والاهداف الاخيرة . تلك المعرفة هي من نصيب الفلاسفة . لذا لم تتوافر عند جميع الناس . ولكن

هذا لا يعني ان المعرفة غير المحللة هي لاواعية . ان مجرد التمييز ، بين خير وشر ، دليل على وجود حركة واعية . هذا التمييز موازنة ، فمفاضلة بين اول وثان ، والمفاضلة معرفة واعية . ولكن الفرق ، بين هاتين المعرفتين ، قائم في التحليل . احداهما تحلل ، والاخرى لا تحلل .

وقد حاول « سقراط » ان يربط ربطاً الزامياً بين هاتين المعرفتين . كان يقول علموا الناس كي يتحسنوا ، لان اخطاءنا تصدر عن كوننا لا نحلل . المعرفة المحللة تفضي الى الخير ، بالزام من معرفيتها ، والا انتفت عنها صفة المعرفة . ثم جاء « كانت » فابان ان القيام بالخير عمل ارادي. المعرفة المحللة وحدها لا توجب . اذا عمل الانسان خيراً ، بدافع الزامي من المعرفة المحللة ، تبطل الحرية . ويبطل الواجب . وتبطل المسؤولية . ذلك لان الانسان يصبح مجبراً على عمل الخير ، بموجب علاقة سببية بين الخير والمعرفة المحللة .

قد يكون « كانت » على جانب كبير من الحق . المعرفة المحللة لا تدفع حتما الى العمل . الا ان سقراط لم يشط عن المحجة الصائبة . الانسان مفطور على المعرفة المحللة . هذه المعرفة مكتوبة في لوحات صدره . لقد ركز في عنقه ، منذ البدء ، ميل جارف الى التأمل والتبحر . وهو عاجز

عن ان ينكر هـذه المعرفة المحللة الا بمعرفة محللة اخرى .
نكران واجب هذه المعرفة يوجب معرفة هذا النكران.
وهكذا يبقى الانسان ، في جوهره وفي اسمى درجاته ، تحت رحمة المعرفة المحللة . منهـا يعرف انه حر . والحرية تستلزم الواجب . والواجب يفرض النظام . والنظام يولد القوة . تلك هي الاركان الاربعة التي يقوم عليها المجتمع .

لنضرب قليلاً في مظهرية(*) المعرفة . المعرفة وليـــدة الوحدة . الجزء ، باعتبار كونه جزءاً ، لا يعين على المعرفة. ذلك لأن المعرفة فعل يقوم على ارجاع الخاص الى العام . على ربط النسبي بالمطلق . عـــلى ادراج المفرد في الجمع . حينذاك يبين المعنى ، ويتضح المقصد .

لنورد مثلاً على ذلك . الطاولة . الطاولة لا معنى لهـا الا بالنسبة الى وجود آخر ، هو الانسان الذي يُعيّن . لا قيمة لها في ذاتها . قيمتها في انها تلبي حاجة الانسان . في انها وحدة . هي الطاولة رمة . امـا اذا فكفكت ، اي اذا تخلعت اجزاؤها، بعضها عن بعض، فانها تفقد معناها. الجزء منها لا قيمة له ، بذات ذاته، الا اذا لبى حاجة من حاجات الانسان . حينئذ يبطل جزءاً ، ليعود وحدة . قـد تقوم

Phénoménologie (*)

خشبة من الطاولة ، باحد اغراض الانسان، فتقيّم . ولكنها لا تقيّم ، اذ ذاك ، كخشبة من الطاولة (اي كجزء منها). بل تأخذ معنى الوحدة . تقيّم كشيء مستقل عن الطاولة ، يرتبط رأساً بمجموع الانسان .

لا قيمة للجزء على حدة . الحجر ، لا معنى له ، منفصلاً عن البناء . هو يستمد معناه، من وحدة البناء، التي تعكس غاية في الانسان . يستمد معناه من انه حجر في بناء . من انه ذو علاقة بغيره من الحجارة ، التي تكوّن وحدة البناء. في ضوء هذه الوحدة (التي هي انعكاس لما يريده الانسان) يقيّم الحجر ، ويضفى عليه معنى . يبوّبُ . يفهرسُ . يجدوَلُ . لا قيمة للسكين كسكين ، اي كجزء . قيمته هي بالنسبة الى وحدة العمل التي يقوم بها . هو للخير ، او للشر ، وفق الغرض الذي يحققه للانسان . يفقد معناه ، وتبطل كل قيمة فيه ، اذا بقي جزءاً . اذا بقي خارج شبكة اعم ، يدرج في صلبها تحت عنوان اكبر .

نتابع ضرب الامثلة . لا معنى للحرف اذا بقي خارج الكلمة . ولا معنى للكلمة اذا بقيت خارج الجملة . الجملة هي الوحدة البيانية التي تعطي الكلمة معنى مفيداً . وهل الاعراب، الذي تقوم عليه الجملة ، الا ربط الكلمات بعضها برقاب

بعض ؟ اذا كانت الكلمة في عينها (اي كجزء) هي ذات معنى مفيد ... فلانها تتناول كوحدة . لا معنى للحرف الا في ما هو اشمل، اي الجملة. ولا معنى للجملة الا في ما هو اشمل ، اي البيان . ولا معنى للبيان الا في هو اشمل ، اي الانسان مصدر كل بيان .

لا معنى للوحة الفنان ، اذا دنونا منها كثيراً ، حتى لمسنا خامها . ان الذي يبين لنا منها، ساعة ننظر اليها عن كثب، هو اجزاء مفككة . البرواز يبين على حدة . والقماش على حدة . والمسامير على حدة . والالوان على حدة . تبين اللوحة كانها تمريغ اصباغ بصورة عشوائية . اما اذا باعدنا بضعة رماح ، بيننا وبينها ، فاننا نلتقطها في وحدة بنائها . اذ ذاك يبين مقصد الفنان. تبين العلاقات الكائنة بين الاجزاء. اذ ذاك تعرف أنها مفيدة ... أنها تعني شيئاً . الفحوى هو ملتقى هذه العلاقات ، من بعيد ، ومن علٍ .

الشجرة لا قيمة لها في ذاتها . قيمتها في وحدة الطبيعة . في انها كلٌ ضمن كلٍ . في انها مرتبطة بالهواء الذي يحيط بها . وبالارض التي تحوشها . وبالماء الذي ينميها . وبالشمس التي تنعشها . وبالتفاحة التي هي خلاصة كل هذا. واخيراً بالانسان الذي يشتهيها . لو قطعت الشجرة عن تلك الوحدة الاعم.. لو لم يعد هناك ارض ، وماء ، وشمس ، وتفاحة ، وانسان

يقيّم ... هل يبقى للشجرة ، كجزء مبتور ، من فحوى مفيد ؟ من غاية منظمة ؟

من اجمل ما خطه برغسون ، بهذا الصدد ، خطبة القاها على بعض الطلاب ، جاء فيها ما يلي .. من الحسن ان يحصر الانسان علمه في جهة واحدة، والا جهل الجهات الباقية كلها. ولكنه لا يستطيع ان يكتفي بالتخصص . هو يبدأ - كما بدأت الانسانية قبله - بطموح نبيل ، ساذج ، الى ان يعرف جميع الاشياء. والحق اننا لا نتوصل الى معرفة شيء واحد ، تمام المعرفة ، الا اذا احطنا الاشياء الاخرى بنظرة عامة ، ترينا كيف يرتبط هذا الشيء بالاشياء الباقية .

هل بمقدور احدنا ان يقول ، مثلًا ، انه يعرف البناء لمجرد النظر الى كل حجر بمفرده ، رغم انه لا يجد غير حجارة في هذا البناء ؟ كلا. ذلك لأن البناء فن تنظيم. واهم شيء في معرفتنا لهذا البناء يقوم - لا على ان نعرف كل حجر بمعزل عن سواه - بل على ان نعرف المركز الذي يشغله كل حجر بالنسبة الى غيره . لقد استعملتم المجاهر ، في مختبراتكم ، ايها الطلاب . ونظرتم الى قسيمات زجاجية ، وضعت في علب تضم كل علبة منها جسماً حيوانياً . فاذا اخذتم قسيمة ما ، ونظرتم اليها بامعان، رأيتم انبوباً مخططاً

الى عدة مناطق . انزعوا الزجاجة ، بعد ذلك ، وانظروا الى كل خلية على حدة . ماذا ترون ؟

اذا كنتم تريدون ان تعرفوا هذا الشيء، معرفة كاملة، وجب عليكم ان تطرحوا المجاهر جانباً ... وان تنظروا باعينكم المجردة الى مجمل اقدام هذا العنكبوت البشع . لقد جزأنا هذا الواقع الى قسيمات، ونظرنا اليه بالمجهر، ثم فحصنا الاجزاء دون ان نشمل بنظرنا . وهي طريقة مستحبة ، لكنها لا تجعلنا نعرف حقيقة ما ننظر اليه . من المستحسن اذن ان يتخصص المرء ، في علم من العلوم ، بعد ان يقف على الباقي وقوفاً شبّيعاً . قد يطول به الوقت ليتخصص هكذا ، ولكنه يتقدم بسرعة اكثر. نحن نصل الى الرشاقة اليدوية ، اذا حصرنا كل قوانا فيها . ولكننا لا ننمي الملكة العقلية ، انماءً كاملاً ، الا اذا تعهدنا القوى الباقية ايضاً .

هذا مع الاعتراف بان ثمة قوة واحدة ، فقط ، تتحكم بسواها . بيد انها لا تُرفع عالياً الا على اكتاف غيرها . هي تشبه في الجوقة الموسيقيـة العازف المنفرد Solo الذي يسيطر بآلته على مجموع الآلات الاخرى ، بحيث اننـا لا نسمع الاّها . ولكنه عاجز عن اكتساح مشاعرنا ، اذا لم ترافقه الآلات العازفة الباقية . بهـذا يتميز الانسان عن الحيوان ، الذي لا يتقن غير عمل واحد . فها هو النحل ،

الذي اوجد حلًا لاصعب مسألة في علـم حساب المثلثات . ولكنه عجز عن ان يحل سواهـا . ولكن الانسان ، لم يتوصل الى ما هو عليه من المعرفة ، الا بفضل تشعبه في نواح عدة . اما الحيوان فيتقلص ادراكه ، رويداً رويداً ، ويتضاءل ضمن حدود التخصص .

هذا ما قاله برغسون. ونتيجة الرأي ان الانسان هو مصدر التقييم . والقيمة ، كما قلناه ، تأتي من الوحدة . والوحدة جوهر . والجوهر يلغي العبث الذي لا يبين الا في الحالات اليائسة ، اي السلبية . في اليأس يبين كل شيء عبثاً . باطلًا . يبين لا معنى له. وما ذلك الا لان الحالات السلبية تكسّر هذا الوجود الى قسيمات . تعيده الى اجزاء مخلعة، لا ترتبط بعضها ببعض . تفرفطه . وقد اظهرنا كيف ان الجزء ، في ذات ذاته ، لا معنى له اطلاقاً . هو باطل . وما العبث الا الباطل الذي لا فائدة منه .

نقول ، والحالة هذه ، بان الشيء الذي يعتبر جزءاً ، لا يكون له معنى . لا يكون له قيمة . هو بدون غاية . هو عبث اي باطل . اما الشيء الذى يعتبر وحدة جوهرية فله قيمة . له معنى. هو ذو غاية مفيدة. تلك الوحدة الجوهرية، التي تعطيه معنى من المعاني، تأتيه من فوق. تأتيه من الانسان.

ولا عجب فالمقيِّم اعلى من المقيَّم .

لنطبق الفكرة ذاتها على صعيد الانسان . ان عملا يقوم به الانسان لا يبين معناه الحق.. معناه الاكبر الصامد .. الا في ضوء وحدة اعمال الانسان كلهـــا . اذ لا قيمة للعمل في حـــد ذاته ، او بالاحرى له قيمـة صغرى . والقيمة الصغرى هذه لا تكون الا في الحاضر . والحاضر يضمحل مع الزمن. هو فان وذاهب مع الريح . ولذا يبين باطلًا ، في النهاية ، وعبثاً . يبين بلا قيمة ولا معنى . يبين حالة سلبية ، اي فعلًا ضائعاً ، وتشهياً خاسراً .

ولقد وقع الكثيرون في مثل هذه الحالات اليائسة ، اعني السلبية المكسّرة ، التي بان لهم الوجود فيها بدون غاية . بان لهم باطلًا . وما لنا الا ان نفتح الجامعة لسليمان الحكيم ، لنقرأ ما يلي : باطل الاباطيـل كل شيء باطل . اي فائدة للبشر من جميع تعبهم ، الذي يعانونه تحت الشمس ؟ وقرأنا عند ابن سينا في قصيدته ، التي عنوانها فلسفة العمر ، ما يلي :

جولت في هذه الدنيا وزخرفها
عيني ، فالفيت داراً ما بها ارم :
كجيفة دودت ، فالدود منشؤه
فيها ، ومنها له الارزاء والطعم !

روى الجاحظ قال : وجد مكتوباً على حجر .. يا ابن آدم لو رأيت يسير ما بقي من اجلك ، لزهدت في طول ما ترجو من املك . ولرفضت الزيادة من عملك. ولقصرت عن حرصك وميلك . وانما يلقاك غداً ندمك . وقد زلت بك قدمك. واسلمك اهلك وحشمك. وتبرأ منك القريب . وانصرف عنك الحبيب . فلا انت في عملك زائد ، ولا الى اهلك عائد .

الخطأ كائن في ان هؤلاء لم ينظروا الى الحياة الا كمجموعة من الاعمال المفكفكة... من الاعمال المبتورة بعضها عن بعض . لا وصلة فيما بينها ، على حين ان العمل الفرد ، يرتبط بسابق له وبلاحق . والسابق يرتبط بسابق يرتبط هو ايضاً بسابق. واللاحق يرتبط بلاحق يرتبط هو ايضاً بلاحق. وهكذا دواليك ، حتى نأتي على آخر سلسلة الاعمال كلها ، في حياة الانسان . اذ ذاك يبين لنا المعنى الاكبر . تبين لنا الغاية البعيدة .

نقول، في هذا الضوء، ان الانسان يظل تاريخاً مفتوحاً - قابلاً للتغيير والتبديل - حتى يدرك الساعة الاخيرة ، التي يختم بها اعماله البشرية . حينذاك يتعرى من الجزئيات ، ليظهر وحدة كاملة ذات مغزى . حينذاك يبطل العبث ،

وتندحر المصادفة . ومن هنا عظمة الموت ، الذي فيه تمام الانسان، وكماله . تمامه لانه يختم به دائرة وجوده . وكماله لانه ينفي به عنه النقص ، الذي يأتيه من اعماله الجزئية .

لو بقي الانسان في قيد الحيــاة ، اي لو بقي تاريخاً مفتوحاً ، لظلت اعماله مخلعة بعضها عن بعض . لما بان منها المعنى الاكبر ، الذي يجعل الانسان ذا غاية . ولذا تظهر لنا الحياة باطلة ، على صعيد الاعمال المجزأة . تظهر لنا بنت الزمان الهروب ... بنت الزمان اللاغي . ولكن الموت يتلافى كل هذا . يوقف الزمان ، فلا يعود الانسان تاريخاً مفتوحاً. ويوقف التجزئة،فلا يعود الانسان اعمالاً مكسّرة. يصبح وحدة . والوحدة جوهر . والجوهر دائماً ذو قيمة ، اي ذو معنى ومقصد .

ما الذي يحدو القائد الفرنسي ـ مثلاً ـ على الانحنـاء بجلال امام نعش القائد الالماني ، الذي كان خصمه في ساحة الوغى ؟ ينحني امام نعشه اكراماً ، وتقديراً ، لا لكونه القائد الالماني ، الذي طوله كذا ، وعرضه كذا ، ولون شعره كذا ، وجنسيته كذا ... والذي حاول ان يقتل ، فلم يفلح . كل هذه الافعال اجزاء مفككة . جاء الموت فأتمه ، واكمله . بعده بانَ القائد الالماني في جلاء وحـدته .

بانت انسانيته . لقد اصبح عبرة . والعبرة دلالة . والدلالة ايماء الى غاية .

جاء في الاغاني : لما رأى الفلاسفة تابوت الاسكندر ، وقد اخرج ليدفن ، قال بعضهم : كان الملك امس اهيب منه اليوم . وهو اليوم اوعظ منه امس . وقال آخر : سكنت حركة الملك في لذّاته . وقد حركنا اليوم في سكونه جزعاً لفقده . وهذان المعنيان اخذهما ابو العتاهية في رثاء ابنه علي . قال :

بكيتك يا علي بدمع عيني فما اغنى البكاء عليك شيّا
وكانت في حياتك لي عظات وانت اليوم اوعظ منك حيا

وقد وُجد على قبرٍ البيتان التاليين:

تناجيك اجداث وهن سكوت وسكانها تحت التراب خفوت
ايا جامع الدنيا لغير بلاغة لمن تجمع الدنيا وانت تموت

بالموت لا يعود للممكن مجال حدوث . به يتم النسج على نول الزمان ، فيبين الثوب كله . به لا يعود ثمة مستقبل. ولكن ما دام الانسان حياً ... ما دام كناية عن باب مفتوح ... عن نول قابل لمجيء المكوك وذهابه (ما دام تهيئاً دائماً لأن يكون من جديد ما لم يكنه قبلًا) لا يجوز

لنا القول بانه الى تحت ، او الى فوق . ان اعماله الماضية كلها تظل قابلة للتقييم ، خيراً او شراً ، بموجب اللون الذي يضفيه عليها عمله الاخير . بالموت يتركز الانسان نهائياً في مجاله الاكبر . بالموت يبطل المستقبل ، الذي هو مشروع مفتوح دائماً. به ُيقفل البابُ ويختم عليه. هنا تدخل الاعمال الجزئية ، التي يكون الانسان قد قام بها ، في اطار تلك الوحدة الكبرى .. اعني في انسانية الانسان .

كلنا نعرف حكاية اللص الذي صلب مع المسيح . هذا اللص كان لصاً في حياته ، اي لصاً في رأي مجتمعه ، ولم يكن احد ينتظر خروجه ناصعاً . ولكن ما من احد جرؤ على القول بان هذا اللص لص نهائي . ذلك لان تاريخه كان مفتوحاً بعد ، اي قابلا ، وهو في قيد الحياة ، للتقييم من جديد . كان المستقبل امامه . والمستقبل خلاق ، يضفي على الاعمال الماضية معناها الاخير . تاريخه ما زال عاملا . ما زال قوة فاعلة .

الواقع ان هذا اللص لم ينه حياته باللصوصية. لقد ختمها بما نعرف عنه . ختمها بالتوبة . اجل ، لقد تاب على خشبة الصليب . وطلب المغفرة . ماذا كان جواب المسيح له ؟ ستكون معي ، الليلة هذه ، في الفردوس . أَضْفت تلك الهنيهة الاخيرة ، من حياته ، معنى الفضيلة على ماجريات

ماضيه ... فضيلة صبغ لونها جميع ما قام به من لصوصية . على خشبة الصليب اكتملت وحدة كيانه . خُتِم عهدُه . أقفل بابه . لم يعد لتاريخه من آت . اذ ذاك اصبح ممكناً اطلاق حكم عليه . لقد بطلت اعماله عن ان تكون اجزاء مخلعة ، مكسّرة . صارت وحدة ذات معنى ، وهدف.

وهكذا قل عن الحركات الاجتماعية الكبيرة . فقد تفشل حركة سياسية ، في حينها ، وتنجح على مر الزمان . او تنجح ، في حينها ، وتفشل على مر الزمان . المهم كيف ينتهي الانسان. كيف تنتهي الحركة . النهاية هي التي تعطي الوحدة . ومن هنا قول تشرشل .. المهم في الصراع هو كسب الحرب لا كسب المعارك . اجل الحرب وحدة ، والمعارك مراحل منفصلة بعضها عن بعض . فالذي يربح المعارك ، ويخسر الحرب ، يكون خاسراً . والذي يخسر المعارك ، ويربح الحرب ، يكون رابحاً . الوحدة هي التي تضفي على الاجزاء المعنى الاخير ، اي المقصد الاكبر .

نلخص ، اذن ، ما عرضناه حتى الآن . ان العبث غير كائن ، لانه يتنافى مع المعرفة ، التي هي جوهر . لانه اللانظام . لانه عدم وجود القيمة . والتقييم افعول مركوز نهائياً في قلب الانسان . لا وجود للعبث الا على سبيل

العرض . معنى هذا ان التقيم ، الذي هو عمل مجوهر ، يصدر عن الانسان . الانسان هو الذي يقيِّم . به تتسق الاشياء ، وتتساوق . به يدخل التقيم في الكون . به تكون الظواهر ذات دلالة . والقيمة لا تضفَى الا على الوحدة ، اي على الجوهر . الجزء» باعتباره جزءاً ، لا معنى له . هو الانحدار الى السلب . هو الانعدام . الايجابية وحدة . هي الطاولة ككل . هي السيارة ككل . هي النبتة ككل . اما اذا تجزأت الوحدة الى كسيرات مخلعة ، فانها تفقد قيمتها ، اذ لا تعود ذات دلالة . ذات فائدة . ذات جوهر . وهكذا اعمال الانسان ... الافكار ، الارادات ، المشاعر . لا قيمة لها ، الا عندما ينهي الانسان خطه الاكبر ، الذي ينطلق من المهد الى اللحد . العمل ، باعتباره جزءاً ، لا قيمة له . لا معنى له . انه باطل يذهب مع الريح . العبرة هي في مجمل حياة الانسان ، باعتبارها وحدة كاملة .

للقيم سلالم . هناك القيم الاقتصادية ، والاجتماعية ، والفنية ، والدينية ، والسياسية . وقد يذهب غيرنا الى ابعد من هذا العدد . المهم ، هنا ، هو القول بان الانسان مجموعة قيم ، لا تتجزأ من حيث الاساس . اما خصائص القيم فهي كما يلي :

اولاً ــ القيم مطلقة شاملة . لذا هي جواهر . يعني ان الانسان ، كفرد ، لا يستطيع ان يتصرف بها بصورة اعتباطية . هو عاجز عن ان يعبث بها . ذلك لانها ليست وليدة ما يخطر بباله ، والا تهدمت ، وانتفت عنها صيغة القيمة . هي من وراء الفرد ، ومن فوقه . الانسان الفرد لا يخترع القيم . لا يفبركها . لا يفبرك الخير والشر . لا يفبرك الحقائق الكبرى . لقد فرضت عليه . هي وقف صارم . ولذا كانت غير قابلة للبرهنة . هي فوق الدليل . انها تجلٍّ في النفس . ولكنها تجل عاقل واع . كل دليل يبدأ منها ، وهي بدون بدء سابق لها . وهل هذا غير القول بانها معطيات بديهية في الوجدان ؟ **تلك هي جوهرية القيم**.

ثانياً ــ القيم نسبية خاصة . هي وجود . يعني انها كائنة بالنسبة للانسان . هي ليست مجمدة في عالم فوقي ، منفصل عن الانسان ، كما ارادها افلاطون . ان الانسان هو مصدرها ، وانها هي في سبيله . لولاه ما كانت ، ولولاها ما كان هذا الذي هو ، بل هذا الذي يجب ان يكون . من اجل ذلك يصعب جداً ، بل يستحيل ، ان نميز بين الانسان والجواهر . هو مدفوع الى التقييم بمحضيته الانسانية ، وهي مدعوة الى التأنسن بمحضيتها التقييمية . ما قيمة الخير لو لم يكن ثمة خيرون ؟ وما قيمة الانسان اذا كان لا يتخيّر ؟

لا قيمة لجوهر القيمة الا في وجود انساني يعيشها . **تلك هي وجودية القيم .**

ثالثاً ـ القيم مجتمعية الطابع . ذلك لان الانسان المقصود ـ في هذا المجال ـ هو الانسان المجتمع ، لا الانسان الفرد . هو الانسان الاكبر الكائن جوهره وجودياً في كل واحد منا ... هو انا ، وانت ، وهو ... هو الانسان ـ النحن . هذا الانسان لا يخلق فوق المجتمع . لا يحوم فوق المجتمع . هو في المجتمع ، بل هو المجتمع . والمجتمع المعني هنا ليس اطاراً خارجياً . ليس وديانا ، وانهراً ، وحجارة . هو كل هذا واكثر . هو الروابط التي تجمع ، بين الناس ، في بيئة معينة . هو ماضي تلك الروابط ، وحاضرها ، ومستقبلها . هو الارادة المجموعية . هو ميل الانسان ، اصلا ، الى ان يرى ذاته في غيره . قد يعيش احدنا بعيداً عن المجتمع . ولكن هذا لا يلغي كونه حاملا انساناً مجتمعياً في قرارة نفسه(*) . ولمن يقيّم الانسان ان لم يكن للآخر ؟ **تلك هي . مجتمعية القيم .**

رابعاً ـ القيم تتطور لانها موثوقة بالتاريخ . والتاريخ حركة الزمان المتمكن، او المكان المتزمن. هناك الطوارىء والبواعث . يعني ان القيم تختلف باختلاف المحركات الى

(*) راجع كتابنا «في القومية والانسانية»

الفعل . قد يكون هذا المحرك طارئاً من الخارج ، وقد يكون باعثاً من الداخل. الانسان لا يثبت في حالة واحدة. هو محفوف بظروف مختلفة متنوعة تولد فيه رغبات مختلفة متنوعة. لكل ظرف جديد رغبة جديدة ، يغير بها الانسان مجرى افعاله ، فتتغير القيم في رأيه . هي لا تتضح للانسان الا في اختبار شخصي . **تلك هي شخصانية القيم .**

خامساً ـ القيم ذات سلم ينطلـــق من الادنى الى الاعلى . هناك قيم اكثر قيمة من غيرها ... وقيم اقل قيمة من غيرهـــا ... القيم لا تتساوى والا تعطلت . هي عامودية لا افقية . وهذا يرجع الى ان الانسان يرغب في اشياء اكثر من اشياء . لذا يفضلها على سواها. كلما اقتربت القيم من الجوهر العام، كان وجودها في حياة الانسان اشد وجوباً ... واقوى قيمة ... واجلب للصراع حولها . الطاولة ذات قيمة . والزهرة ذات قيمة . والكلب ذو قيمة. واللوحة ذات قيمة . والضيافة ذات قيمة. والحب ذو قيمة . والعدالة ذات قيمة . والتضحية في سبيل الامة ذات قيمة . ومعرفتنا لله ذات قيمة . وهكذا يتدرج الانسان من قيمة الى قيمة ، حتى يصل الى قيمة القيم ، التي هي الله . **تلك هي هرمية القيم .**

الله واجب الوجود للانسان، اذ بدونه لا قيمة للانسان.
مثل الانسان كمثل المادة. قلنا بان المادة تستمد قيمتها من الانسان، الذي يوحّد اجزاءها المخلعة، بفضل ما يتمتع به من فوقية حيالها. والانسان يحتاج الى مصدر فوقي، ليوحّد، فيكون له قيمة. هذا المصدر هو الله. لولا الله ما تساوقت اعمال الانسان، متجهة نحو غاية واحدة، سامية، معزية، مفرحة.

ما هو امر هين ان يُزجَر الله من حياة الانسان. ان موته يبطل الانسانَ، كما يبطل موتُ الانسان كل قيمة للمادة. لا بد للانسان من مصدر فوقي يعطي لوحدته القيمة الكبرى. ولذا كانت صورة الله من اقدم الصور في ذاكرة الانسانية. منها تفرعت، واليها ترد السبل التي نهجها العقل البشري، في جميع محاولاته. الله شرش اصيل في وجدان الانسان. اكثر من ذلك. هو شرشه الاول.

يقول سارتر.. الانسان هو الذي يخترع الخير والشر. هو الذي يقيّم، فيجمل ويقبح، مسؤولاً تجاه نفسه. هو الالف والياء. سؤال. هل يعود من ضرورة، بعد كل هذا، الى ان يكون مسؤولاً؟ وحيال من يكون مسؤولاً، اذا كان لا يوجد فوق سقفه سقف آخر، يسأل ويُدين؟ المسؤولية تفرض

سائلًا ومسؤولاً . وتفرض ايضاً ان يكون السائل فوق المسؤول ، ليغدو في الحلال ثواب وفي الحرام عقاب . الانسان لا يعاقب ذاته ، اذا كان في بدء من ذاته . ولا يعود من فائدة لوجود الخير والشر .

لا يمكن الالحاد اذا لم يُزَجر الموت من حياة الانسان . الالحاد يقضي بان لا يكون موت . حينئذٍ لا يعود من ضرورة لوجود الله . اذ يصبح الانسان في مأمن من شر الفناء. لذا كان من واجب الملحد ـ على الاقل ـ ان يرفع كابوس الموت . حينذاك يصير في حِل من الله ، والا يظل الحاده كلامياً . من اراد ان يتكابر على الله ، وجب ان يتكابر على الموت ، ليأتي الحاده منسجماً . ولكن الموت وقف . لذا يبقى الله فاتحة كل بداية ، وخاتمة كل نهاية ، في اعمال الناس ، ما دامت عقارب الزمان تدور ، وترقم .

لنعد الى القيمة . ما هي غاية التقييم ؟ غاية التقييم ان يقوِّم ... اعني ان يحق ما يجب ، وان يبطل ما لا يجب . اجل لماذا يوازن الوجدان؟ بغية المفاضلة . وما هي المفاضلة؟ اعلاء شأن واصغار شأن . التقييم اذن تقويم يحمل فيه الواجب ان يكون .

لقد رأينا كيف ان القيمة اعتبار من الرغبة .. لولا الرغبة ما كانت القيمة. والانسان وحده يرغب رغبة عاقلة، وان لم يع . ثم رأينا كيف ان الرغبة تفرض راغباً (الذي هو الذات) ومرغوباً (الذي هو الموضوع) . القيمة اذن نسبة بين الراغب والمرغوب . والانسان لا يرغب في ما يبطل رغبته . حركة الراغب لا تتجه الا صوب حقها . العطش لا يتجه نحو الحجارة . ارتواء العطشان كائن في الماء.

الرغبة حاجة . والحاجة فراغ. والفراغ حنين الى الملء. الفراغ لا يحن الى الفراغ ، والا انتفت عنه صفة الفراغ . قيمة الملء هي في الفراغ الذي يحن اليه،والذي يقيّم الفراغ بهذا الحنين ، والذي يعود الملء فيقوّمه ، اذ يجعل الفراغ ملئاً . لقد ُوجد الفراغ ليكون ملئاً ، لا فراغاً . وهكذا نرى كيف ان الوجدان ُيسدّد بالتقييم الى ما فيه حقه . التقويم امتداد للتقييم . والتقييم نتيجة حتمية للرغبة .

معناه ان في الانسان مرشداً يدله على الحق ، الذي فيه خيره ... على الطريق ، الذي يجب سلكه . جميع الناس يعثرون على هذا الدالول ، الذي ُيقيم في النفس محكمة ، تميز بين خير مستحب وشر مستقبح...محكمة تردع الانسان عن الاتيان بغير الاعمال المبتغاة .ان الضمير ينصب الميزان،

حين تعرض عليه قضية ، فيمعنّها ، ويقيّمها ، ويقوّم الخطأ الذي يراه فيها .

سؤال . من اين يستمد الانسان ضميره المقوّم ؟ اهو قوة باطنية تأتي بالفطرة من لدن العلاء ؟ ام قوة خارجية تأتي من المجتمع الذي يعيش فيه الانسان ؟ قد يأتي من الباطن فقط ، وقد يأتي من الخارج فقط . المهم انه قوة باطنية ، من حيث كونه في قرارة النفس ... وقوة خارجية ، من حيث كونه يسيطر على النفس ، ويتحكم بها . هو ذو سلطة على الانسان في بدء من الانسان . وهذا يعني ان سلطته على الانسان مستمدة من قاع الانسان .

التجريبيون ينطلقون من الاختبار الفردي القائم على الحس . يكون خيراً ، او حقاً ، ما يثير فينا حساً مريحاً . ويكون شراً ، او باطلًا ، ما يثير فينا حساً مزعجاً . وهكذا تصبح الاخلاق مجموعة من اللذات تنبثق من حواسنا الجسمية . تصبح مجموعة غرائز . بعضها فطري كالاكل ، والنوم ، والزواج . وبعضها مكتسب كالعفة ، والكرم ، والشفقة . لكنها مشاعر حسية ، على كل حال ، تُحدث فينا لذة ، اذا ارضيت ، فتكون حقاً او خيراً . . وتُحدث فينا المًا ، اذا عوكست ، فتكون باطلًا او شراً .

وهكذا يكون سد الجوع ، مثلاً ، خيراً وحقاً . ويكون ابقاؤه شراً وباطلاً . الغرائز الحسية هي المحركات الاساسية لتصويب الانسان نحو الخير ، وتعطيله بالشر . وهي قابلة للتطور .

العقلانيون ينطلقون من الافعول الذهني القائم على العقل . وهو ، في نظرهم ، قوة مغايرة للحس . العقل ذو نظام خاص ، هو الحق الذي يجب ان يكون . هذا النظام لا يخضع البتة للاختبار الفردي ٠ اذ يستمده العقل من باطنه ، وباطنه ذو فلك فوقي ، يتسامى على تحتية الحواس . هذا الباطن الفوقي هو الذي ينومس الحق والباطل بصورة لا تقبل التطور . وقد انشطر العقلانيون فئتين.. فئة الآلهيين ، وفئة المثاليين . الاولون يرجعون مصدر الحق الى الله ، والآخرون يرجعون مصدر الحق الى مفاهيم ذهنية عامة ، لا تقوم في وجود خاص مستقل عن العقل ٠ هي تفرض ذاتها بذاتها فرضاً مطلقاً دون ان تقبل التطور .

المجتمعيون ينطلقون من واقع المجتمع ذاته . والمجتمع لا يتركز فقط على الحس والعقل ، اللذين يستمدان زخمها من الأنية ، اي من الأنا . المجتمع حياة نحنيّة ... حياة الانا ، والانت ، والهو دفعةً . ان الحق الذي تأمر به الحواس ، وينومسه العقل ، لا يكون حقاً اذا عاكس

مصلحة الغير . هذا الحق ينقلب باطلاً . الحق هو ما يأمرنا المجتمع ان نفعله ، والباطل هو ما يأمرنا المجتمع ان نرفضه . المجتمع اذن هـو الخزان الاكبر الذي يوزع القيم على الافراد . ان حقي ، يجب ان يكون حق كل الناس ، ليكون حقاً . وان باطلي ، يجب ان يكون باطل كل الناس ، ليكون باطلاً . لا قيمة خارج المجتمع الانساني .

المهم في هذه المدارس الثلاث كونها اجمعت على ان الوجدان يأمر بحق وينهي عن باطل . الوجدان عمل تقييم . والتقييم عمل تقويم . والتقويم احقاق حق وازهاق باطل . اما مصدر التقييم ، المقوِّم ، المِحق ، المبطِل ، فهو من الانسان . والانسان وحدة لا تتجزأ . هو الحس . وهو العقل . وهو المجتمع . من الصعب اذن ان نقيم حواجز واضحة بين هذه القوى الثلاث . من الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، ان نحدد افلاكها. لا نستطيع ان نقول من اين يبدأ الحس ، والى اين ينتهي ... من اين يبدأ العقل ، والى اين ينتهي .. من اين يبدأ المجتمع ، والى اين ينتهي ... اجل ، لا نستطيع . اذ ماذا يكون الحس بمعزل عن العقل ؟ وماذا يكون العقل بمعزل عن الحس ؟ وماذا يكون المجتمع بمعزل عنهما ؟ وماذا يكونان بمعزل عنه ؟ لنقل اذن بان الانسان وحدة

دينامية ، لا يتفكفك الى اول ، وثان ، وثالث .

الحق ، لغةً ، معناه الذي يجب ان يكون . هذا هو فحوى الآية « ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » .. اي وجبت . وايضاً معنى « حقيق ان لا اقول » ... اي واجب ان لا اقول . حقّ الشيء اي وجب . ومن هنا الميزة الكبرى ، التي يتحلى بها الوجدان المقيّم ، وهي الامر . فهو يدور حول الواجب ان يكون ، لا حول الكائن . وبعبارة اوضح ، ان قطب الاخلاق هو **كائن الواجب ، لا واجب الكائن .**

التقييم تقويم . والتقويم احقاق . والاحقاق امر . الوجدان يأمر واجباً ، ويوجب امراً . لذا كانت جميع احكامه امرية الصيغة . هي امر ، كاكرم اباك وامك ... وهي نهي ، كلا تقتل . والنهي امر سلبي . هذه هي الصيغة التي اتخذتها الوصايا العشر في لوحيْ موسى الحجريين . وهي التي نراها في كل الاديان والشرائع القديمة والحديثة .

اجل ، الحق واجب ، والواجب حق ، والا بطل الحق ان يكون واجباً ، وبطل الواجب ان يكون حقاً . متى انتفى عن الحق واجب كونه ، انتفت عنه حقيته ... ومتى انتفى عن الواجب حق كونه ، انتفت عنه واجبيّته .

ان حقاً لا يوجب حقّه ليس بحق . هو باطل . وان واجباً لا يحق واجبَه ليس بواجب . هو عبث . اذن لا يوجد فرق بين الحق والواجب . كل حق يجر معه لزوم فعله .

يبدو ، لاول وهلة ، ان الواجب يقبل من فوق . فهو يستلزم مُوجِباً ومُوجَباً عليه . ومن الواجب ان يكون الموجِب فوق الموجَب عليه ، والا فقد طابع الالزام . اتجاه الواجب ، اذن ، هو من الاعلى الى الادنى . في هذا نصف الحق . هناك النصف الاخر . ذلك لان الواجب لا يهبط من فوق ، الا بدعوة من اعماق الانسان.

الواجب الذي يفرضه علينا مصدر فوقي ، لا غير ، لا يمكن تحقيقه في الفلك الانساني . هذا الواجب يكون غريباً عن الانسان . هو لا يجد صدى في قلب الوجدان البشري ... ولا تقريعاً ، فتأنيب ضمير ، يوم يخونه الانسان . هذا الواجب ليس بواجب ، لان الواجب واجب على الانسان ، واجب بالنسبة الى الانسان . لذا كان من واجب الواجب ان يكون واجباً على الانسان من الانسان.

مر بنا ان الانسان راغب . والراغب لا يميل الا الى مرغوب فيه . رغبة الراغب هي التي تجعل المرغوب مرغوباً فيه . والمرغوب ، بالزام من طبعه ، يجب ان يلبي نداء الرغبة في الراغب . هذا التجاوب ، او هذا التناغم ، بين

الراغب والمرغوب ، ذو طابع امري . لا كل مرغـوب يُجيب عن كل رغبة ، ولا كل رغبة تتجه نحو اي مرغوب.

الرغبة نقص . والنقص مجبر على ان يميل نحـو كماله ، بالزام من طبيعته النقصية ، والا تعطل الراغب ، وتهافت المرغوب . ذلك لان الشيء الذي تقيِّمه الرغبة ، وتجعله مرغوباً فيه ، هو شيء يجب ان يكون بالنسبة الى الرغبة ، وقد رأينا ان الرغبة هي من صميم الوجدان ، بل هي الوجدان. لهذا كان الواجب هو ايضاً من صميم الوجدان . وكان الواجب في سبيل خير الوجدان ، لان الوجدان لا يرغب الا في ما هو خير له . وهو لا يرغب في الخير على اعتباره عملًا اختيارياً ، بل يرغب في الخير على اعتباره فعلًا واجباً . ان الوجدان لا يرغب الا في خير واجب .

قلنا بان الواجب يتطلب موجِباً وموجَباً عليه . وقلنا بأنه من الواجب ان يكون الموجِب فوق الموجَب عليه ، والا فقد طابع الالزام. ومن الواجب ان يكون الواجب بدعوة من اعماق الانسان. اتجاه الواجب ، اذن ، هو من الاعلى الى الادنى...ومن الادنى الى الاعلى . هذا الاتجاه عامودي. نقول الآن بأن للواجب اتجاها افقياً ايضاً . ذلك لانه يستلزم ، عدا الذي يجب عليه ، من يجب نحوه .هناك

من يقوم بالواجب ، وهناك من يسدّد الواجبُ نحـوه . وهذا اكبر دليـل الى مجتمعية الانسان . الانسان كائن مجتمعي بالطبع . والمجتمع لا يقوم الا على الواجب .

هنا نتساءل كيف يجب على المرء ان يتصرف حيـال غيره ؟ الجواب يستند الى الكلام الذي مر بنا . فقد اثبتنا ان الوجدان رغبة ، واثبتنا ان المرغوب ، الذي يميل اليه الوجدان ، هو دائماً في سبيل خيره ، لان الراغب لايرغب الا في ما ينعشه . يعني ان الوجدان في تصرف دائم مع ذاته ، وفق ما يفرضه هذا التصرف عينه ، الذي لا يفرض غـير الصالح . وقد ابنّا ان هذا الخير لا يرغب فيه الوجدان على اعتباره خيراً اختيارياً ، بل خيراً يجب ان يكون . وهذا يعني ان الوجدان مجبر على القيام بالخير تجاه نفسه .

اما تصرفه حيال الغير فيجب ان يكون وفق تصرفه حيال نفسه . الآخر ليس ذلك الكائن الانساني الموجود في الفضاء بعيداً . الآخر ، بمعناه الحق ، كائن في الأنا . الأنا لا تكون الا بكيان الانت . متى انتفت الانت ، من الانا ، تهافتت أنية الانا . الانا هي انا بالنسبة الى الانت . وهـذا يعني ان الانت هي الشقة الثانية من الانا . من نتحدث معه ، نخاطب فيه الذي يعكسنا ، كالعاشق الذي يخاطب نفسه في

حبيبته ، فيقول لها «يا انا» . ومن هنا واجب تصرفنا مع الغير ، كما نتصرف مع انفسنا ، لان الغير جزء من الانا . ولما كنا لا نقف عند حد تجنب الشر ، في تصرفنا مع انفسنا ، بل نندفع نحو ما فيه خيرنا ، كان علينا ان لا نكتفي بعدم اذى الآخرين . كان علينا ان نندفع نحو ما فيه خيرهم .

الواجب ليس نهياً عن الشر . هذه ناحية سلبية من الواجب . الواجب الواجب هو امر بفعل الخير . ومن هنا الفارق بين قول كونفوشيوس : «لا تفعلوا بالناس ما لا تريدون ان يفعل الناس بكم » وقول المسيح: « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم ، افعلوا هكذا انتم ايضاً بهم». كونفوشيوس يقف عند حد النهي عن الشر . المسيح يأمر بفعل الخير . الواجب ، في اسمى درجاته ، خير يجب ان نفعله، لا شر يجب ان نتحاشاه . لقد كان كونفوشيوس انعزالياً ، دفاعياً . وكان المسيح انضوائياً ،هجومياً .

ولكن القيام بالواجب ليس امراً هيناً . هو صراع في ضمير الانسان. من اين يأتي هذا الصراع ؟ يقول «كانت»: ان الصراع ناتج عن مشادة عنيفة تدور بين الارادة والقلب. القلب يميل مع العاطفة لانه مصدر العاطفة ، ثم تنتفض

الارادة ، وتنتهره آمرة ، فاذا بالواجب . وقد رأينا ان صيغة الواجب هي الامر ، والامر لا يكون عمله سهلاً . ذلك لان الانسان حر . اجل الواجب ذاته يفرض الحرية، والا ما كان واجباً . يعني ان الواجب مقترن بالصعوبة . هو لا يأمر الا حينما يصطدم الانسان بعقبة يجب ان يتغلب عليها .

الواجب صعب ، لذا كان من جهة الارادة ، لان الانقياد مع القلب لا يتطلب جهداً . ما علينا، في العواطف، الا ان نستسلم . الرغبة القلبية تُفقد الانسان حريته ، فلا يعود قادراً على ان يفعل الا ما يرغب فيه قلبياً . الرغبة العاطفية تخلق بين الانسان والشيء المرغوب رابطة وثيقة تقضي على كل صراع في النفس . ومن هنا ندرك السبب الذي جعل «كانت» يأمر بالواجب لانه واجب ، لا لانه مرغوب فيه .

لا وجود للاخلاق ، في نظر «كانت» ، اذا انتفى الواجب . والواجب امر ، والامر يستلزم وجود العقبة . والعقبة تأتي من القلب الذي يميل الى السهولة . اذ ذاك تبرز الارادة ، ويفرض الواجب الذي يتغلب الانسان به على العقبة ، فيتغلب على قلبه . حينئذ يسمو في قرارة نفسه ، ويرتفع نحو الحقيقة المطلقة .

لم ينتبه «كانت» الى ان الارادة تأمر، ولكنها لا تدفع الى العمل، بموجب هذا الامر. الارادة عاجزة وحدها عن ان تعمل، اذا كانت لا تستند الى رغبة قلبية. لقد بخس «كانت» حق العاطفة، فلم ير فيها غير انحدار. ثم حصر كل همه في تفسير الصيغة الامرية، التي لا تستهدف الانسان، الا عندما يحيد عن الصراط المستقيم. حينئذ يحصل الصراع. وهذا دليل الى ان الانسان لم يكتمل بعد، وان وحدة الحياة البشرية ما زالت غريبة عنه.

ابتعاد الانسان عن مجرى الحياة الاساسي هو الذي يقصيه عن الحق. لذلك ينقسم بعضه على بعض، فيقوم الصراع بين الارادة والقلب. ولكن الحياة اصلا لا تفرق بين الارادة والقلب. الكمال الانساني يتطلب مصاهرة بين هاتين الملكتين. ان العاطفة التي لا تريد عاقلة، ليست بعاطفة ... والارادة التي لا تعطف راغبة، ليست بارادة. ولنا دليل على هذه المصاهرة ... فئة الانبياء. انهم صفوة الناس، يفعلون الحق بارتياح وغبطة.

الارادة لا تستطيع ان تقف وحدها، في وجه العاطفة، الا بعاطفة اخرى. الواجب، الذي صوره لنا «كانت» هو تحت العقل. هو الذي يقيم الصراع في النفس، لانه بعيد عن الحياة الصحيحة. كلما ابتعد الانسان عن الدرجات،

ليتدهور في الدركات ، ابتعد عن مجرى الحياة العفيفة ، واقترب من الواجب . وكلما ابتعد عن الدركات ، ليسمو في الدرجات،اقترب من الحياة العفيفة، وابتعد عن الواجب. في هذا الفلك الفوقي ينسجم الانسان مع كهارب الحياة ، فلا يعود ثمة عقل على حدة، ولا قلب على حدة ، ولا ارادة على حدة ، ولا مجتمع على حدة . في ذلك الفلك يصبح كل هذا في وحدة كاملة .

القيمة،والتقويم،والحق،والامر ... كل هذا لا معنى له لو لم يكن ثمة غاية . اجل ، الوجدان يرمي دائماً الى غاية ، تكون له المثل الاعلى . الوجدان يتحرك بلا انقطاع نحو ما يرسمه، او يرسم له، من غايات. الوجدان لا يحكم مقيِّماً، مقوِّماً ، موجباً ، آمراً ، الا بغية هدف . اننا دائماً في سبيل ... !

الذي يستعرض الكائنات ، الحية وغير الحية ، يرى ان الفارق الاكبر بين الانسان وما دونه ، هو ان الانسان كائن غائي . الانسان يميل دائماً الى تحقيق مشروع يحلم به . هو صيرورة مصمِّمة . هو نظر الى الامام . المادة لا تنزع الى غاية ، في ماديتها ، لانها لا تعي الماهية التي تجوهرها . والنبات لا يرمي الى غاية، في نباتيته، لانه يجهل الماهية التي تجوهره.

والحيوان لا يهدف الى غاية ، في حيوانيته ، لانه يتحرك بقوة الغريزة . والغريزة جبرية . والجبرية ورائية . يعني ان الحيوان يعيش بدفع من الوراء .

الانسان وحده يحيا بجذب من الامام . هو تطور خلاق . هو حر . والحرية لا تزاول الا في المستقبل . المستقبل هو منطقة الغاية ، بل الغاية عينها التي تجوهر الانسان ، وتحرره . ولولا الحرية ما كان الواجب . ولولا الواجب ما كان النظام . ولولا النظام ما كانت القوة . والقوة هي أس الحرية .

وللغاية ميزتان اساسيتان : اولاً الامامية . الغاية لا تكون في الماضي . ومن هنا اعتبارنا المغلوط للتاريخ انه سير من الوراء الى الامام . لقد وضعنا ابعاده مبتدئين من الماضي . وهكذا يصبح الماضي المحركَ الذي يسدّد خطى الانسان الى الامام . الحق ان الحاضر هو الذي يخلق الماضي. وان المستقبل هو الذي يخلق الحاضر . الانسان مصوّب الى الامام ، بدعوة من الامام ، لا بدعوة من الوراء . هو لا يحيا وجوده الا في سبيل غاية . اذا انتفت الغاية ، انتفت انسانيته . هو يعظم بمقدار ما يضع نصب عينيه من غايات عظيمة . حتى وان كانت غايته اعادة مجد الماضي ،

فان هذا الماضي ينتقل من الوراء ليصبح غاية في الامام. هذا الماضي لم يعد ماضياً . ولذا لا يجوز لنا ان نعتبره ماضياً . ثانياً الفوقية . الغاية لا تقوم على الامـامية فقط . ان كل امامية لا تكون غاية . ولكن كل غـاية يجب ان تكون امامية . الغاية ، بمعناها الاصح ، فوقية . هي امامية الصوب ، فوقية الاتجاه . ان الغاية التي يرمي اليها الانسان ، هي دائماً في سبيل اكماله . هو لا يرغب الا في سبيل صالحه ... اي في شيء يساعده على الارتفاع الى فوق . لهذا كانت منطقة الغاية هي عينهـا منطقة المثل العليا . ان غاية لا تكون عالية ، ليست بغاية . والانسان ، اصلا ، لا يرغب الا في ما يدفعه الى فوق . لذا كانت الغايات مثلًا عليا .

تلك الامامية – الفوقية تجعل الغاية غير قابلة للتحقيق بصورة كاملة في الفلك التحتي . ان الغـــاية ، التي يتمكن الانسان من ان يحققها تماماً ، ليست بغاية . الغاية رغبة ، والرغبة تفقد كثيراً من جمالها ، عندما تنتقل من الامـل (الذي تود لو تكونه) الى التحقيق (الذي تكونه) . نحن نرسم غاياتنا وفق ما نريده . ولا نريد لانفسنا غير الكمال . ثم يجيء التحقيق فيضطرنا الى التخلي عن قسم كبير من جمال تلك اللوحة ، التي نكون قد رسمناهـــا بألوان ناصعة . الغايات احلام .

ولكن هذه المثالية (او الجوهرية) تستلزم بدورها واقعية (او وجودية) في المجتمع البشري . اذ لا قيمة لمثالية فوقية لا تتجسم في واقعية تحتية . والارض بدورها تحن الى السماء ، والا ما كانت أرضا . الحقيقة كلها في هـــذا التفاعل بين السماء والارض . في هذا البادىء المعيد ، الذي يمكن تلخيصه بكلمة واحدة : الله . اين يصبح العدم بعـد ذلك ؟ ايبقى ذا معنى ؟ الا ينتفي عندما يقيّـمه الانسان قائلًا : ثمة عدم ؟ ان عدماً يوجده الفكر ليس بعدم . كل شيء ، بعمل التقييم ، يكتسب دلالة ... وهكذا يزود مناعة ضد الفناء ... فيتجه نحو الله .





فهرست

•

٩/٢٠٠٠/٥٨

بيروت – مطبعة الرهبانية اللبنانية – نوار ١٩٥٨

